MAXIMILIANO GARCIA CORDERO

LA ESPERANZA DEL MAS ALLA A TRAVES DE LA BIBLIA

Editorial San Esteban

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE SAN ESTEBAN

GLOSAS

19

MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O.P

La esperanza del más allá a través de la Biblia

Editorial San Esteban
SALAMANCA
1992

© Editorial San Esteban, 1992
Apartado 17. 37080 Salamanca (España)
ISBN: 84-87557-40-6
Depósito legal: S. 353
Printed in Spain
Imprime: Imprenta Calatrava, S.L.
Políg. El Montalvo. Salamanca, 1992

Sumario

Prólogo 9

1. El sentido de la vida y el hecho de la muerte 15

A
LA ESPERANZA DEL MAS ALLA EN LOS PUEBLOS ORIENTALES DEL ENTORNO BIBLICO

2. La vida futura entre los egipcios 33
3. La vida de ultratumba según los antiguos babilonios 43
4. La esperanza escatológica entre los iranios 51
5. La esperanza de ultratumba entre los helenos 65
6. La esperanza del más allá entre los cananeos 85

B
PERSPECTIVAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

7. La vida de ultratumba según los antiguos hebreos . 93
8. La constitución psico-somática del hombre según los hebreos 107
9. La sanción moral en la tradición bíblica 123
10. Intuiciones místicas de retribución en el más allá ... 135
11. La esperanza de la resurrección 153
12. La esperanza de la inmortalidad 177

C
PERSPECTIVAS INTERTESTAMENTARIAS

13. La esperanza del más allá en el judaísmo contemporáneo de Jesús 195

D
PERSPECTIVAS DEL NUEVO TESTAMENTO.....

14. La esperanza del más allá en el Nuevo Testamento .. 233
15. La expectación de la «Parusía 293

Bibliografía 319

Índice general..... 325

Prólogo

Todo el que se acerca a la lectura de la Biblia se encuentra con dos perspectivas totalmente diferentes y aun contrapuestas, la del Antiguo Testamento, que nos propone una religiosidad de tejas abajo a base de fidelidad a los mandatos de Yahweh para que premie a sus seguidores con bienes temporales: larga vida, riqueza en abundancia, muchos hijos y exaltación de Israel como colectividad sobre todos los pueblos, porque es el «Pueblo de la Alianza» y el «primogénito» de Yahweh; y la del Nuevo Testamento: que es esencialmente supra-terrenal y trascendente. Para entrar en el «Reino de los cielos» hay que «negarse a sí mismo», es decir, renunciar a las ilusiones normales temporales en aras de la «vida eterna», que se da sólo en el más allá. Toda la teología neotestamentaria está montada sobre el «praeterit figura hujus mundi» (1 Cor 7, 31); y por tanto hay que usar de las cosas de aquí «como si» no mereciera la pena disfrutarlas. Es una tensión de fe tan sobrenatural, que no es posible fundar en el Nuevo Testamento un «humanismo» propiamente tal.

Eso que llamamos «Humanismo cristiano» es a base de dar de lado a las exigencias radicales del Evangelio, y adaptar estas a los postulados de las virtudes cardinales, utilizando la prudencia, la fortaleza, la justicia y la templanza conforme a las luces de la razón natural y las experiencias del sentido común. Es decir, que el mensaje evangélico, al impregnarse de la «sabiduría» greco-romana, se ha «descafeinado». Y si fuéramos a calcular la parte evangélica en eso que llamamos «humanismo cristiano» no alcanzaría al treinta por ciento del conjunto. Los dos tercios quedarían para la contribución cultural greco-romana. Eso que

llamamos cultura europea cristiana incluye tres ingredientes: el Logos *de la Hélade, el* Jus *de Roma, y la* Agápe *evangélica. Y de hecho, sólo una minoría muy reducida de los cristianos han tomado en serio el mensaje del Evangelio con sus radicalismos.*

Pero, entonces ¿cómo armonizar el Antiguo con el Nuevo Testamento? Porque el Dios del Antiguo Testamento aparece como un empresario que paga al contado aquí con bienes materiales, mientras que el Dios del Nuevo Testamento aparece como un banquero que abre una cuenta corriente a sus seguidores, para que ahorren y se priven de todas las satisfacciones materiales, para cobrar en moneda del más allá su capital acumulado con todos los intereses. Jesús les dice a sus seguidores que deben alegrarse cuando les persiguen y los calumnien, porque «grande será la recompensa» en los cielos (Mt 5, 12). Es allí donde los pobres, los hambrientos, los que sufren encontrarán la compensación, pues de ellos es el «Reino de los cielos». Por eso, los seguidores de Jesús no deben preocuparse por sus necesidades materiales de comida y vestido, porque se encarga de solucionar el problema el Padre celestial (Mt 6, 27). El preocuparse de estas cosas es propio de «gentiles» (v. 32). Y el Maestro de Nazaret lanza un programa superador a todas las inquietudes naturales: «Buscad primero el Reino de Dios y su justicia (ideal de perfección), y todo lo demás se os dará por añadidura» (v. 33). No hay que preocuparse por el mañana.

Jesús, pues, con este mensaje parece ponerse por encima del tiempo y de la problemática humana. Su programa es tan idealista, que parece dirigido sólo a una minoría de ascetas y místicos. Y de hecho, son muy pocos en la historia los que han tratado de plasmar en su vida con su radicalidad el ideal del «sermón de la montaña», que parece ir contra las apetencias normales de la naturaleza y los esquemas de la razón. Ningún personaje del Antiguo Testamento –patriarcas, sabios, profetas y piadosos– serían capaces de conectar con el nuevo horizonte presentado por el Rabí de Galilea. Sus oyentes debieron quedar totalmente desconcertados, pues sus ideas y aspiraciones estaban en otra órbita, o mejor en otra galaxia. El Judaísmo había montado un «Humanismo» a base de buscar el gozo de la vida dentro de los límites de la Ley mosaica, atribuida a Dios en su origen, y conseguir el desquite y el triunfo sobre las naciones que les oprimieron. El ideal de la «áurea mediocridad»

era proclamado como meta, no sólo por el autor del Eclesiastés, sino por todos los «sabios» y rabinos de la tradición.

Allá a orillas del Mar muerto vivía en tiempos de Jesús un grupo espiritualista, que se dedicaba a la ascesis en una organización cenobítica. Era una excepción en el conjunto de la sociedad judía. Allí, en el desierto, estos cenobitas y ascetas trataban de acelerar el advenimiento de los tiempos mesiánicos como culminación de la historia azarosa de Israel. Es una secta espiritualista y nacionalista, que se sacrifica en aras de un futuro nacional más espiritual. En los Evangelios y en los demás escritos neotestamentarios no hay la más mínima alusión a esta comunidad admirable, pero excéntrica, que vivía de sueños apocalípticos, esperando la intervención súbita de Dios, como lo esperaba Juan el Bautista a orillas del Jordán. Pero este no tenía preocupaciones nacionales, sino que su predicación se sitúa en la línea puramente ética de los antiguos profetas, dando de lado a las preocupaciones ritualistas y leguleyas. El ideal que propone exige compartir con los necesitados lo que se tiene, y en cuanto a los supuestos privilegios nacionales, Dios se encargará de «sacar hijos de Abraham de las piedras».

Jesús de Nazaret empalmará con esta perspectiva profética, obsesionado por la rehabilitación de los marginados, pero en una dimensión espiritual. Como «médico» de las almas, sólo le interesa curar las enfermedades atávicas humanas del egoísmo y de la sensualidad para volar hacia el «Padre celestial» sin mancharse ni entretenerse en las cosas de aquí. No le interesa ni la política, ni la economía, ni la cultura, sólo la dimensión religiosa *del hombre, y como consecuencia de proyectarse hacia Dios, la* fraternidad universal. *Por eso, se la acusa de «soñador» que es víctima de su excesivo «espiritualismo», ya que su actuación y programa están fuera de los esquemas racionales de una sociedad que tiene que abrirse camino en lucha con la adversidad y la pobreza.*

Jesús cita textos del A. T. para confirmar su doctrina, pero él mismo se considera superior a toda la doctrina de los «antiguos». Y así, después de haber proclamado que no había venido a «abolir la Ley sino a colmarla» (Mt 5, 17), dice a continuación que si la «justicia» (ideal de perfección) no es superior a la de los «escribas y fariseos» no dará acceso al «Reino de los cielos» (v. 20). Y a continuación con énfasis, y poniéndose por encima del mismo legislador Moisés, y con toda naturalidad, cambia preceptos básicos de la antigua Ley: «Habéis oido que se

dijo a los antiguos, pero yo os digo» (v. 21.27.33.38.43), y deroga la Ley del talión (v. 38s.), ataca a los malos deseos a las malas intenciones contra el prójimo. Todo esto desborda a las preocupaciones de los antiguos profetas y «sabios» de Israel. Es un panorama ético-espiritual *totalmente nuevo. ¿Cómo entonces compaginar los escritos del Nuevo Testamento con los del Antiguo? Este es un grave problema que todavía no ha sido resuelto. La solución está en aceptar la ideología paleotestamentaria como una «prehistoria» religiosa, superada por el nuevo ideal evangélico, como la luz eléctrica supera a la luz de una candela, aunque esta era muy importante cuando no existía aquella. Pero es una luz tenue y desvaída que ya no tiene vigencia ante la nueva iluminación.*

No obstante, entre los dos Testamentos hay una época intermedia *que, en una literatura de tipo* apocalíptico, *busca nuevas soluciones al misterio del más allá. La teología del A. T. tiene* dos fallos radicales: *no sabe trascender a esta vida, para dar una solución al problema de la retribución (salvo en el libro de Sab), y con la teoría de que el pueblo israelita es el «elegido» destinado a ser señor de todas las naciones, pone las bases de un rabioso nacionalismo teñido de racismo. La* esperanza mesiánica *surge como huida hacia el futuro, hacia una etapa de plenitud histórica en la que un Príncipe ideal pondrá a sus «enemigos como escabel de sus pies» (Sal 110, 1), de modo que los piadosos se regocijen «con espadas de dos filos en las manos para tomar venganza de los gentiles, sujetando con grillos a los reyes y encadenar con hierros a los príncipes» (Sal 149, 5-8).*

Pero en la literatura que podemos llamar inter-testamentaria *se trata de buscar una solución al problema de las apetencias de pervivencia e inmortalidad que tiene todo ser humano. Así en ella, unas veces se habla de la* resurrección de los justos *para participar de la felicidad mesiánica en una* tierra transformada *(perspectiva de Dan 12, 2), y otras proclaman la felicidad espiritual del* alma justa *en el más allá (conforme a la perspectiva de Sab 3, 1 y 5, 15). Los libros de origen palestinense se atienen a la primera solución, mientras que las de* origen judeo-helenista *destacan la futura* felicidad espiritual *de las* almas de los justos, *en contraposición al* castigo eterno de los impíos. *Y a fines del s. I d. C. surgió la teoría* intermedia: *primero se dará una etapa de plenitud* mesiánica *en* este mundo por algún tiempo, *y al fin del mundo,*

vendrá la eclosión del «eón» futuro para vivir eternamente con Dios después de esta vida.

La perspectiva evangélica empalma con la idea de la supervivencia espiritual del alma en el más allá *en espera de la* resurrección *de los* cuerpos. *Es la doctrina comúnmente aceptada por los fariseos. Por consiguiente, la solución cristiana no es original. La novedad está en que las almas estarán en el más allá, no sólo con Dios, sino también con Cristo. A través de estas páginas podremos matizar y fundamentar estas ideas.*

Finalmente, como introducción a las ideas de ultratumba del pueblo hebreo, nos ha parecido bien presentar un esquema de las ideas sobre el más allá en los pueblos vecinos de Israel, para calibrar las posibles concomitancias y diferencias. De hecho, las creencias hebreas sobre la supervivencia de un sustrato de la personalidad humana en las regiones oscuras y subterráneas del sheôl, *en estado de sombra, coinciden con las asiro-babilónicas sobre la región del* arallu *o* ki-gallu, *y aun con las de los griegos antiguos sobre el* Hades, *región de sombras, sin idea de retribución. También las ideas* escatológicas iranias *parecen dar origen a la esperanza de la* resurrección *entre los judíos. En cambio, a pesar de que los hebreos eran vecinos de los egipcios, y tenían una tradición sobre la estancia de sus antepasados a orillas del Nilo, no hay parecido alguno entre las preocupaciones sobre el más allá en el país de los faraones y las de los israelitas. La perspectiva de transformarse el difunto en otro dios en el más allá no entraba en las posibilidades del monoteísmo hebraico. Por otra parte, los hebreos eran* semitas *de mentalidad y de origen, y por eso, sus ideas de ultratumba se asemejan a las de los habitantes de Mesopotamia, donde sus antepasados tuvieron su origen.*

Salamanca, 29 de enero de 1992

1

El sentido de la vida y el hecho de la muerte

a) *La Vida*

El ser humano, como todo viviente tiene ansias de vivir indefinidamente porque la vida es el supremo bien; y la *muerte* se considera como una frustración de estas ansias de pervivencia; pero, el hombre es el único viviente que sabe que ha de morir; ello da lugar a lo que se llama la «angustia vital»; y luchando contra esta triste realidad el hombre trata, con su imaginación e intuición, de salvar la barrera de la muerte, esperando una nueva vida en el trasmundo; y de ahí que en los sentimientos religiosos de la mayor parte de la humanidad se supone que hay una pervivencia de un sustrato de la persona humana –que se suele llamar *alma,* «soplo», *psykhé, nefesh, napishtu*– capaz de sobrevivir a la muerte. Y dado el sentido de justicia inherente al ser humano, en muchos pueblos se supone que en el más allá se repararán las injusticias cometidas en esta vida, encontrando cada uno el premio o castigo por sus buenas o malas obras; aunque, como veremos, en el pueblo hebreo, entre los fenicios asiro-babilonios y primitivos helenos no se supone esta discriminación en ultratumba.

En efecto, resulta paradójico en la tradición de Israel, que se eleva a la cima del monoteísmo, superando con ello a los planteamientos religiosos de todos los pueblos de la antigüedad, que no

aparezca la idea de *retribución* en ultratumba, salvo en el libro helenizante de la *Sabiduría*[1]. ¿Dónde está la justicia divina si en esta vida sólo triunfan los desaprensivos y son postergardos los cumplidores de la Ley en contra de las promesas hechas en la tradición de los padres?[2] De hecho, para los autores bíblicos del Antiguo Testamento (excepto en el caso mencionado del libro de la *Sabiduría*) Dios retribuye en esta vida a los que son fieles a la Ley[3] con vida larga, muchos hijos y abundancia de bienes[4], mientras castiga a los pecadores y trasgresores de la Ley[5]. Para estos autores bíblicos la única vida que merece el nombre de tal es la presente, ya que la pervivencia de un sustrato de la personalidad humana, en estado de espectro o sombra, no merece el nombre de tal, ya que los difuntos no pueden ejercer las funciones mentales y afectivas comunes al hombre, ni gozan de satisfacciones sensibles[6]. Veremos que este planteamiento de una pervivencia triste y empequeñecida es común a los hebreos, a los fenicios, a los antiguos helenos y a los mesopotámicos. Los difuntos viven en *estado somnoliento* como en ectoplasma sin sufrimientos físicos, pero sin satisfacciones ni ilusiones.

Este planteamiento de la tradición hebraica sobre la vida de ultratumba contrasta con la solución que veremos en la religión egipcia, donde la vida se concibe en función de la retribución en el más allá, o en un estado de felicidad plena con la «divinización» del *ka* o «alma» del difunto, o de desgracia en una región tenebrosa hacia el occidente. El hombre con su buena o mala conducta, o con sus ritos mágicos puede eternizarse en situación de bienaventurado, convertido en otro Osiris. ¿Por qué los hebreos que estuvieron varias generaciones en Egipto no se dejaron contagiar de esta perspectiva sobre el más allá, que ciertamente estaba en oposición a las tradiciones que sus pasados de Mesopotamia les habían legado?

1. Cf. Is 3, 1.6.8. 5, 15.
2. Es el planteamiento del libro de Job. Cf. J. STEIMMANN, *Le livre de Job*. París 1955. P. DHORME, *Le livre de Job*. París 1926. M. GARCÍA CORDERO, *La Biblia Comentada* (Salamanca 1967), III, 16-30.
3. Cf. Dt cc. 27-28. Lev 26, 3-39.
4. Dt 6, 10-12. Sal 128, 6. 112, 1-3. Tob 4, 19-21.
5. Lev 26, 14-39. Dt 28, 15-68.
6. M. GARCÍA CORDERO, *La vida de ultratumba según la mentalidad de los antiguos hebreos*, «Salmanticensis» 1954, 343-364.

Cierto que es difícil pensar que unas tribus nomádicas, accidentalmente instaladas en el Delta oriental, hayan hecho tabla rasa de sus concepciones fundamentales para aceptar la de un pueblo sedentario, agricultor y mucho más desarrollado culturalmente; pero hay que pensar en el horror que para ellos suponía el culto a muchos dioses representados bajo forma de animales frente a la concepción sencilla del culto al Dios de los padres, del clan, que era para ellos como un *Super-jeque* que paternalmente los protegía en sus desplazamientos en busca de pastos frente a las poblaciones enemigas[7]. Pero quizá haya otra razón para suponer que no existe una vida en el trasmundo, y es que en la tradición israelita hay una prohibición taxativa del culto a los muertos[8]; y esto cerraba toda posibilidad de atribuirles una existencia con reflejos netamente humanos. Es todo lo contrario de lo que pensaban los fenicios y mesopotámicos, los cuales temían a los muertos, porque en su necesidad andaban buscando medios de subsistencia entre los vivos; de ahí las ofrendas funerarias comunes en estas y otras religiones[9]. Por eso, los autores bíblicos, para no favorecer la necromancia, dan de lado a los difuntos, negándoles toda posibilidad de actuar entre los vivos («al muerto nada le aprovecha y a ti no te daña», Eclo 38, 22; 17, 23-31).

Los muertos eran más bien dignos de compasión, pues nada podían, ni en la región tenebrosa del *sheol,* ni aquí entre los vivos; para los autores bíblicos el culto a los muertos no era compatible con el monoteísmo; ellos eran *refaim* o meras *sombras* débiles, a los que no se puede ayudar, ni ellos pueden perjudicar ni ayudar a los vivientes. Con todo, Saúl consultó a la pitonisa de Endor, para evocar la «sombra» del profeta Samuel, que se le aparece bajo la forma de *'elohim* o ser divino (1 Sam 28, 13); al menos, este es el nombre que le da la nigromante, lo que refleja la idea popular que sobre los difuntos tenían los cananeos. Es decir, que el pueblo creía (y el mismo Saúl) que los muertos podían *predecir el futuro,* aunque esto era negado por la clase dirigente religiosa de Israel.

7. Cf. M. García Cordero, *Teología de la Biblia* (Madrid 1970) I, 66s.
8. Cf. 1 Sam 28, 13; Lev 19, 31; 20, 6; Dt 18, 11.
9. Véase R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* (París 1958) I, 93-100.

El israelita ama la vida, como todos los seres humanos, y ve en ella un don de Dios, pues es quien infunde el *hálito* vivificador del cuerpo de arcilla (Gen 2, 7); por eso, la vida es un *don* de Dios. Y el israelita del A. T. no tiene sentido de la *trascendencia* y por eso, quiere gozar aquí, al máximo, de los bienes temporales[10]. Para el israelita no hay cabida al ideal de la *ascésis* o renuncia a los goces de la vida en función de una esperanza problemática del más allá, como lo tienen algunos pueblos, sobre todo, los egipcios. El ideal evangélico del «negarse a sí mismo» para conseguir la «vida eterna»[11] es una idea revolucionaria de Jesús, que supone la retribución en ultratumba, ya comúnmente admitida en los círculos religiosos judaicos; pero los rabinos creían comprar el derecho a la «vida eterna» cumpliendo fielmente con los preceptos de la Ley mosaica sin tensión de superación espiritualista al modo del «santo» cristiano; para ellos la vida debe vivirse con intensidad en sus satisfacciones materiales, pero dentro de las limitaciones de la Ley, que es expresión de la voluntad divina; pero Jesús dice a sus seguidores que si la «justicia» o ideal de perfección no es superior a la de los escribas y fariseos (a ras de tierra y en legalismo cerrado y esterilizante), no podrán entrar en el Reino de los cielos (Mt 5, 20).

Para el israelita del Antiguo Testamento la *vida temporal* es el supremo bien, y sólo en ella se realiza el hombre como tal, con sus satisfacciones materiales y espirituales. La visión pesimista del budismo -huir de toda satisfacción material y de toda ilusión– no tiene sentido; la vida es el marco donde el hombre puede conseguir una felicidad relativa, y por eso, la perspectiva del ideal de los sabios es el de la «aurea mediocridad», conforme a lo que se declara en Ecl 7, 14: «En el día del bien *goza del bien,* y en el día del mal reflexiona que lo uno y lo otro lo ha dispuesto Dios». Es el «carpe diem» del poeta romano; pues «el hombre no sabe si es objeto de amor o de odio» (por parte de Dios) (Ecl 9, 1), pues «dulce es la luz y agradable a los ojos ver el sol» (Ecl 11, 7); pero si «se siguen los impulsos del corazón y los atractivos de los ojos, hay que tener en cuenta que de ello pedirá cuenta Dios» (v. 9); pero aquí no alude el

10. Cf. Job 1, 2-2. 42, 10. Sal 128 1s.
11. Mt 16, 24. Lc 9, 23.

sabio hebreo a la retribución o castigo en el más allá, sino en esta vida. No es la perspectiva de Sab 3, 1.5-8. Pero los autores bíblicos del A. T. no son sistemáticamente pesimistas ni mucho menos nihilistas, aunque son conscientes de que las ilusiones de vivir bien sólo en parte se realizan. Un hagiógrafo bíblico no entendería aquello de que «la vida es sueño» (Calderón de la Barca), ni que «los hombres estamos hechos de la materia de nuestros sueños» (Shakespeare), ni que «la historia de una vida cualquiera es un fracaso»[12]. La filosofía de la vida de los sabios del Antiguo Testamento es la del sentido común; conscientes de que la *muerte* es la suma frustración de la vida (Gen 3, 3.19), se la presenta como un *castigo,* y no como el término normal de un proceso biológico, porque no esperan otra mejor en ultratumba; sin embargo, la aceptan como un hecho insoslayable; pero mientras dure la vida, se deben buscar las satisfacciones materiales posibles, sin más límites que las impuestas por la Ley divina (Ecl 9, 7-10).

El hombre debe luchar por conseguir las máximas satisfacciones, y puesto que la vida es un don de Dios, no es un «absurdo» (Sartre), sino que tiene un sentido en los planes divinos, ya que el hombre tiene que realizarse justamente en lucha con la adversidad para conseguir una felicidad relativa, sabiendo que la posibilidad del fracaso está a la vuelta de la esquina, y que las satisfacciones y logros son relativos; y que sólo parcialmente responden a nuestros deseos (Ecl 1, 8), pero «el que uno coma, beba y se goce de su trabajo, es *don de Dios*» (Ecl 3, 13), pero «de la muchedumbre de los cuidados nacen los sueños» (Ecl 5, 6). Y al morir, el hombre «nada podrá tomar consigo de sus fatigas al morir» (Ecl 5, 14), «ni tiene poder sobre el día de la muerte» (Ecl 8, 8), y «una misma es la suerte de todos», la del justo y la del impío» (Ecl 9, 2.3), pues la muerte afecta a todos, y esto es el fin de todas las ilusiones y satisfacciones (Ecl 9, 4-6).

Como la vida es un *don* de Dios, no es fruto del azar, pues responde a un plan divino, que es frustrado porque el hombre no quiere someterse a las limitaciones de la Ley divina (Gen 3, 3.19). Así, el hecho de la *muerte* es un castigo divino, un correctivo fuera

12. J. P. SARTRE, *L être et le néant.* París 1943, 561.

de los planes primitivos del Creador, pues «Dios no hizo la muerte, ni se goza en la pérdida de los vivientes; pues El creó todas las cosas para la existencia, y hizo saludables a todas las creaturas; saludable es todo lo que engendra el universo, y no hay en ello veneno mortal, ni el reino del *Hades* (la muerte) impera sobre la tierra» (Sab 1, 13-14). Porque «Dios creó al hombre *incorruptible,* y lo hizo a imagen de su propia naturaleza; mas por envidia del diablo la *muerte* entró en el mundo» (Sab 2, 23-24). El sabio judío alejandrino, conforme al relato de Gen 3, 1s., idealiza el estado primitivo, no sólo del ser humano, sino de todos los vivientes que son refractarios a la muerte; por eso, no se atreve a atribuir la responsabilidad del hecho de la *muerte* –máxima frustración de las ilusiones vitales– al Creador que hace buenas todas las cosas; y por eso, conforme al relato genesíaco, atribuye la muerte a la siniestra intervención de un ser anti-Dios, simbolizado en la serpiente astuta y traidora; a la que le da el nombre de «diablo»[13]. En realidad, la muerte es ley de vida, y todo ser viviente lleva en sí el «veneno mortal» (Sab 1, 13-14) o condena de muerte, porque «es polvo y al polvo ha de volver» (Gen 3, 19), es decir, es constituido por células esencialmente mortales, que después de nacer, crecen, se desarrollan, y por un proceso de decrepitud llegan a la necrosis o muerte. En realidad, este es el planteamiento de los autores bíblicos (fuera de Gen 3, 1s. y Sab 1, 13-14; 2, 23-24), pues la muerte entra dentro de los planes divinos, ya que «Dios hace vivir y hace morir» (1 Sam 2, 6), pues es el autor de la vida y de la muerte.

Para los israelitas Yahweh es «el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» es decir, el Dios que se ha manifestado a los patriarcas y ha protegido a su descendencia para que esta se instale en la tierra de las promesas (Gen 12, 1-3; 15, 5.18); por eso, el israelita era consciente de pertenecer a una *Comunidad de Alianza* con el Dios de los padres (Ex 6, 2-4), es decir, de pertenecer a «un reino sacerdotal y una nación santa» (Ex 19, 5-6); por tanto, su vida individual está condicionada y lanzada hacia una plenitud histórica de disfrute de la tierra prometida y de dominio sobre los otros pueblos[14], ya sea él personalmente o sus descendientes; por ello para el descendiente de Abraham la vida te-

13. Véase G. Foerster, ThWNT II, 70-71. G. Von Rad, *ibid.* II, 71-74.
14. Cf. M. García Cordero, *Teología de la Biblia* (Madrid 1970) 535s.

rrenal tenía la doble finalidad de ser la ocasión y el marco de las satisfacciones personales, y de los logros colectivos *mesiánicos*. Todo ello daba un nuevo sentido a la existencia personal, pues Israel es esencialmente un pueblo lanzado hacia el futuro; justamente, sus frustraciones históricas en contra de las antiguas promesas, le hace huir hacia adelante; y la plenitud de satisfacciones vitales sólo se dan en el marco *temporal*, o en la vida de cada uno, o en una futura sociedad teocrática que culminará la historia del pueblo de la Alianza.

Todo ello supone una visión *temporalista y materialista* de la existencia humana, pues se basa en el disfrute al máximo de los bienes temporales en la vida personal de cada israelita y en la plenitud colectiva del mesianismo. Así, el ideal del «eudemonismo» y de la «aurea mediocridad» en la vida personal de cada uno se amplía en una nueva dimensión al soñar con una tierra transformada en un Edén en la que el trabajo doloroso desaparecería y la colectividad nacional se impondría como señora de todos los pueblos (Is 60, 4-22), que estarán al servicio de los israelitas (Is 61, 5). Es una idealización del futuro que surge justamente de la entraña de un pueblo sojuzgado a través de los siglos. Por eso, el alma israelita está siempre en tensión entre su complejo de inferioridad material frente a los grandes imperios del Oriente Medio, y el de superioridad espiritual, al sentirse el adorador del Dios único, Creador del mundo, Señor de la historia y Protector de la descendencia de Abraham frente a los dioses de los gentiles opresores, que no son sino ilusiones y obra de las manos de sus adoradores (Is 44, 9-17); y por eso «no saben ni entienden» ni pueden salvar (v. 17-18). Así, el alma israelita, a pesar de haber descubierto la idea del Dios único, se cierra sobre sí misma y subordina el universalismo nivelador, que debía surgir de la convicción de que toda la humanidad proviene de una primitiva pareja, y pone al Creador al servicio de sus destinos históricos, dando así lugar a una *Religión nacional* y racista con ansias de revancha y de venganza[15]. Con todo, no faltan algunos atisbos de *universalismo* en los textos bíblicos paleotestamentarios[16].

15. Cf. M. García Cordero, *El nacional-monoteísmo en el Antiguo Testamento*, «Ciencia Tomista», 1979, 587-621.

16. Es el tema del libro de Jonás, donde se declara que, a los ninivitas, que hacen penitencia, se les perdona, aunque no sean israelitas. Cf. Sal 87, 4-6: los nacidos en Egipto y Ba-

Porque el ideal de vida del israelita va unido a una familia, a un territorio y a un pueblo con destinos de superación en el porvenir; y así, en los textos bíblicos anteriores al exilio el individuo aparece subordinado en general al destino de la colectividad nacional; se le presenta más como *ciudadano* de un grupo social que como persona con su problemática individual. Justamente, la gran desilusión del fin de la monarquía davídica, de la destrucción de la ciudad santa con el subsiguiente exilio hace revisar a los genios israelitas los planteamientos tradicionales sobre la responsabilidad colectiva y declaran que en adelante cada uno será responsable ante Dios de sus buena o malas obras, poniendo de manifiesto que la justicia no se da en esta vida[17].

En este supuesto, la vida tiene un doble atractivo para el israelita: realizarse como hombre, con las satisfacciones materiales y espirituales en la existencia temporal, y la ilusión de participar, él o sus descendientes, en la sociedad teocrática de la plenitud mesiánica, en la que los disfrutes de los bienes temporales tendrán su culminación. Por eso, se ha acusado a la Religión del Antiguo Testamento de materialista y racista en contraposición a otras más espiritualistas y universalistas como el *budismo* y el *mazdeísmo,* ya que la Religión de Israel es, de hecho, un *nacional-monoteísmo,* pues el *mensaje religioso* se subordina a la satisfacción de las ilusiones *nacionales.* Pero la diáspora sirvió para que los israelitas entraran en contacto con planteamientos filosóficos y religiosos más universalistas y espiritualistas como el platonismo, el estoicismo (que lleva a la idea del «cosmopolita» o ciudadano del mundo) y el mazdeísmo bajo el dominio de los persas (s. VI-IV a. C.). En efecto, el impacto de la religión irania dejará la semilla para la idea de la *resurrección* de los muertos, como veremos más adelante, y el helenismo aportará la idea de la *inmortalidad del alma;* estas dos nuevas perspectivas sobre el más allá cambiarán decisivamente las expectaciones del judaísmo en el s. II a. C., pues la vida presente tiene otra valoración menos absoluta en función de una nueva situación vital después de la muerte.

bilonia, Filistea, Tiro y Etiopía son considerados como los nacidos en Jerusalén, la capital de la teocracia mesiánica. En Is 19, 18-25 se dice que Egipto y Asiria aceptarán el culto a Yahweh e Israel será el árbitro entre las dos naciones enemigas.

17. Dios castigará hasta la cuarta generación, pero perdonará hasta la milésima. Cf. Ex 20, 5-6. Ez 18, 19.20.

Pero hasta entonces el ideal era disfrutar al máximo de los bienes temporales, ya que la vida actual era el bien por excelencia[18]; y la *vida* es más que el puro *existir,* pues es *disfrutar;* es multiplicarse, buena salud, muchos bienes temporales, muchos hijos y soñar con la plenitud *mesiánica,* y al fin, morir «in senectute bona» para «reunirse con sus antepasados»[19]. Mientras tanto la vida es luminosidad e ilusión y es preferible a todos los bienes, pues «más vale perro vivo que león muerto» (Ecl 9, 14); es la perspectiva de todos los pueblos cuando no hay esperanza de otra vida en ultratumba[20]. En realidad, esto es expresión del sentido común de la humanidad, que desea vivir a la luz del sol con un mínimo de satisfacciones materiales; por eso, se consideraba como la mayor desgracia morir joven[21]. De hecho, en la legislación mosaica se promete como máximo bien la vida a los cumplidores de la Ley[22]; y los profetas prometen a los que cumplan la ley divina: «Buscad el bien y no el mal y viviréis»[23] disfrutando de toda clase de bienes en la tierra prometida[24]. Y si Job desea la muerte, no es porque espere otra vida digna de este nombre en ultratumba, sino para librarse de sus sufrimientos físicos y morales actuales[25], pues ya no tiene esperanza de gozar de los bienes de la vida.

Este es el sentido que hay que dar a la afirmación de Ecl 7, 1: «El día de la muerte vale más que el día del nacimiento» (cf. 7, 2)[26]. El mismo sabio declara reiteradamente que «dulce es la luz y alegre a los ojos el ver el sol» (Ecl 11, 7). Los hagiógrafos asocian frecuentemente la idea de *vida* a la de *luz,* pues no hay vida en las tinieblas

18. Cf. G. Von Rad, ThWNT II, 844.

19. Cf. Gen 25, 8; 49, 29.33; 15, 11; 35, 39; Num 20, 24.26; 27, 13; 31, 2; Dt 32.50; Job 42, 17; Sal 91, 16; 133, 3; Tob 14, 3.13; 2 Mac 6, 23.

20. *Eurípides* en *Ifigenia* dice: «Más vale vivir a oscuras que la muerte». Aquiles: «Preferría ser criado de un miserable labrador que reinar entre los muertos» (Odisea XI, 483).

21. Cf. Sal 102, 24s; Gen 47, 9; Is 38, 10; Jer 17, 11.

22. Dt 5, 15; 16, 20; 30, 19.

23. Cf. Am 5, 4.6.14; Ez 18, 23.31s; 33, 11; Heb 2, 4.

24. Cf. Dt 4, 40; 6, 19.24; 8, 1; 11, 8.

25. Cf. Job 3, 3s; 7, 15; 10, 1; 17, 13.

26. Los órficos en Tracia lloraban cuando nacía un niño, y hacían fiesta cuando se moría un hombre, pues el *alma* dejaba la *cárcel* del cuerpo. Véase M. García Cordero, *El «hades» de los antiguos helenos y el «Sheol» de los hebreos,* en «Corollas Philologicas» (Salamanca 1983), 197-228.

(la ciencia moderna muestra que para que haya vida, además de agua, debe haber *luz* fotosíntesis); por eso, lo primero que hace Dios es crear la luz (Gen 1, 2); pues *vida* y *luz* son símbolo de salvación y de felicidad[27].

Pero la vida, que es don de Dios, y depende de él, pues puede quitarla cuando quiera: «yo doy la vida y doy la muerte» (Dt 32, 39; 1 Sam 2, 6). Pero el Dios de Israel no se identifica con la vida, sino que es *fuente* de *vida,* pues la suscita y renueva, y la otorga libremente; no era la personificación de la vida como lo eran Baal y Ashtarte; pero Yahweh es el viviente por excelencia; no es la *vida deificada* como fuerza eclosiva ciega (es la perspectiva de la religión cananea); sino que es el *Dios vivo* por antonomasia[28], que se manifiesta en la historia premiando o castigando, especialmente salvando a Israel al que ha elegido; pero también es el señor de la naturaleza, que otorga sus frutos[29]; y está presente dirigiendo la historia y las manifestaciones de la naturaleza; es decir, primero es el Dios de los patriarcas, protector del clan, y después se muestra como Libertador y guerrero en favor de los israelitas; y al entrar en Canaán, asume los atributos de unas divinidades que presidían la agricultura.

b) *La muerte*

El hecho de morir es un misterio, pues ningún viviente ha pasado por esta experiencia; pero la *idea* de morir suscita la idea de desaparición y cesación de toda actividad, pues el *de-functus* ha dejado de funcionar y de cumplir actividad alguna propia de los vivos. Y, en general, los muertos son llorados y temidos en muchos pueblos primitivos; se cree que sobreviven de alguna forma en estado fláci-

27. Cf. Job 3, 20: «Para que Yahweh dé *luz* al que sufre, y *vida* al amargado. Sal 36, 10: «En ti (Yahveh) está la fuente de la *vida,* y en tu *luz* vemos la *luz*». La expresión «ver la luz» equivale a conseguir la salvación. Cf. Is 9, 17. Hacer Yahveh «brillar la luz de su rostro» significa protección y ayuda (Num 6, 25; Sal 67, 2). El salmista pide a Yahveh que «haga brillar su luz», es decir, que le salve de una situación de peligro (Sal 4, 7; 31, 17; 80, 4; 119, 135; Dan 9, 17).

28. Cf. Jos 3, 10; Sal 42, 3; 34, 3; Os 2, 1; 2 Re 19, 4.16; Dt 5, 23; 1 Sam 17, 26-36; Jer 10, 10.

29. Véase QUELL, ThWNT III, *Kyrios.*

do y vaporoso y que pueden aparecerse e influir en la vida de los que les sobreviven; es que el pensamiento de la muerte, de un lado aterra, y del otro consagra al que la ha experimentado; es *otro ser;* por eso se le compadece y *teme.* Para los israelitas «la *muerte* no es lo contrario a la *vida,* sino que es concebida como un *estado* en el que las fuerzas vitales están reducidas al mínimo, como un sueño del que no se puede despertar»[30]. A este propósito puntualiza Mircea Eliade: «La muerte no es extinción, sino una modificación, la mayoría de las veces provisional, del plano vital... Pues el muerto participa de *otro género de vida*»[31].

Por eso, son «algo divino» para muchos pueblos, y pueden tener poder sobre los vivos. De ahí que los ritos funerarios, de un lado quieren ayudar al difunto con ofrendas para fortalezar su existencia umbratil, y del otro, aplacarle y defenderse de sus posibles influencias maléficas. La nigromante de Endor describe a la «sombra» del profeta Samuel como un «*elohim* que sube de la tierra» (1 Re 28, 13). Entre los cananeos la consulta a los muertos era corriente; y contra ello reaccionan el legislador hebraico y los profetas[32]. Según el yahwismo tradicional los muertos están encerrados en la región subterránea del *sheol* sin que tengan influencia en la vida de los vivientes (Eclo 38, 21-24). Yahweh tiene poder sobre la región de los difuntos, pero no tiene comunicación afectiva con ellos[33].

La muerte es un hecho normal, como culminación de la vida, aunque se la considera como una desgracia; según los autores bíblicos el hombre está hecho de la arcilla (Gen 2, 7) como un vaso de alfarero; y al «polvo ha de volver» (Gen 3, 19). En realidad, la muerte es ley de vida, pues la naturaleza y el cosmos exigen la renovación constante de los seres vivientes para mantener el equilibrio ecológico. Y nada en el hombre es «divino» con derecho a la inmortalidad según la concepción antigua hebrea. Su supervivencia en el *sheol* no tiene nada de envidiable; en realidad, subsiste sólo gracias

30. PIDOUX, 35.

31. R. MARTÍN, *De la muerte a la resurrección* (Madrid 1967), p. 38. Véase L. AUBERT, *La vie après la morte chèz les Israelites.* Paris 1902.

32. Cf. 1 Sam 28, 9; Lev 19, 31; 20, 6; Dt 18, 11; 1 Sam 23; 3.9; Lev 20, 27.

33. Cf. Dt 32, 22; Jon 2, 27; Job 26, 6; Sal 88, 12; Prov 15, 11; Sal 115, 17; 88 , 13-18; Is 38, 10; Sal 139, 8; Job 26, 6.9; Sal 6, 5; 30, 9; Eclo 17, 23-27; Bar 2, 17-88.

al «hálito» vital que el Creador le presta temporalmente (Gen 2, 7), para quitárselo después[34]. Con todo, el autor bíblico presenta al primer hombre, hecho del polvo y animado por el soplo vital, tratando de comer del fruto del «árbol de la vida» para asegurar su inmortalidad. Es el eco del eterno *mito* sobre la «planta de la juventud» que el héroe Gilgamesh busca en el profundo del mar, y pierde porque se la sustrajo una serpiente[35]. Es el símbolo de la gran frustración de la vida, que es la muerte, pues como canta el poeta castellano «nuestras vidas son los ríos que van a dar en la mar, que es el morir» (Jorge Manrique).

Ya hemos visto que hay dos textos bíblicos que explican la muerte como una maldición divina por haber tomado el primer hombre del fruto de la «ciencia del bien y del mal» (Gen 3, 3.19; Sab 1, 13-14; 2, 23-24). Esta explicación teológica no vuelve a aparecer en los otros libros del A. T. Se trata de explicar el hecho de la muerte y la hostilidad de la naturaleza frente al hombre que tiene que luchar por su subsistencia. En este supuesto «por la desobediencia de Adán ha transformado en *maldición* la condición humana... De este modo el hombre se convierte en *ser para la muerte*»[36]. Porque «la *finitud* del ser humano es absoluta y esencial; cada vida camina irremediablemente hacia la muerte; esta no viene de afuera... Es nuestra suprema posibilidad: Porque la existencia es una *ser para la muerte;* morir con *mi muerte* es mi posibilidad más personal, más auténtica, la más absurda al mismo tiempo. No está al fin de vida, sino que está prevista en cada momento de mi vida, en mi propio acto de vivir»[37]. Esta es la gran realidad si se prescinde del sentido de *trascendencia,* que en la Biblia no encontramos hasta el s. I a. C. en el libro de la *Sabiduría.*

Fuera de los dos textos bíblicos citados, la *muerte* no se relaciona con el *pecado* como su razón de ser en las otras tradiciones bíblicas del A. T. Es un hecho normal exigido por la naturaleza humana

34. Cf. Sal 104, 29s; Ecl 12, 9; Sal 146, 4; Job 12, 10; 34, 14s.

35. Véase *Poema de Gilgamesh* XI, 279. 289. Cf. LARA, *Poema de Gilgamesh* (Madrid 1980), p. 244.

36. HEIDEGGER, citado por MARTIN ACHARD, *o. c.,* 41.

37. E. MOUNIER, *Introduction aux Existentialismes* (Paris 1947), 32. MARTIN ACHARD, *o. c.,* 41, n. 12.

que es esencialmente *mortal.* Incluso cuando se idealiza la edad de los tiempos *mesiánicos* se supone que los que participan en ella habrán de morir, aunque más longevos[38]; porque los seres humanos «van por el camino de todos»[39]. Por eso, los israelitas sólo aspiraban a perpetuarse en su descendencia para asistir a los tiempos *mesiánicos;* porque «la fe israelita es primeramente *nacional* y *comunitaria* antes de ser *individual* y *personal* ...y el fallecimiento de los individuos no es un problema particularmente lacerante»[40]; y existe una responsabilidad entre las diversas generaciones (Ex 20, 5-6).

Por eso, morir sin hijos era la mayor desgracia, y se consideraba como un castigo divino[41]; y al contrario, el tener muchos hijos era la mayor bendición[42]. Y en los tiempos *mesiánicos* hasta los eunucos tendrán un «nombre»[43]; y para mantener ese «nombre» se mantiene la ley del *levirato*[44], de modo que «su nombre no sea borrado de Israel». En muchos pueblos se daba culto a los antepasados; pero esto no es admisible en la tradición israelita, porque compromete el culto a Yahveh que es un Dios «celoso» y único[45]; pero entre los hebreos hay un gran sentido de solidaridad familiar, pues antes del exilio los hijos tenían que pagar por los pecados de los padres[46]. Y por pertenecer a la *Comunidad de la Alianza* los israelitas se consideran los aristócratas de la humanidad a pesar de su insignificancia política-económica y militar en comparación con los grandes imperios de la antigüedad; y se sienten «señores» dentro del concierto de los pueblos gentiles (Is 60, 4-22). Por eso, los israelitas, soñando con ser los ciudadanos de la *teocracia ideal histórica,* se desentienden de la suerte de los individuos en el más allá, que ya no pueden participar en la marcha de la historia hacia la *plenitud mesiánica;* sólo a partir del s. II a. C. se trata de asociar a los difuntos al gran acontecimiento por medio de la *resurrección* corporal (Dan 12, 1-2).

38. Cf. Is 66, 20; Zac 8, 4.
39. Jos 23, 14; 1 Re 2, 2.
40. J. Von Allmen, *Vocabulaire Biblique* 184. Martin Achard, *o. c.,* 12.
41. Cf. 1 Sam 1, 5.11; Gen 30, 1-24; Is 54.1.
42. Cf. Gen 22, 17; 12, 2; 15, 2; 17, 2s; Dt 28, 11; Sal 127, 5s; 128, 5.
43. Cf Is 58, 3s; Dt 23, 1s; Lev 21, 17s.
44. Gen 38, 6s; Dt 25, 5; Rut 2, 20; 3, 9; 5, 1.
45. Lev 8, 16; Num 27, 1; Ex 20, 5.
46. Cf. Ez 18, 19.20; Ex 20, 5.

Era común entre los pueblos antiguos el suponer que el difunto necesitaba de la sepultura para poder llevar una vida tranquila en el más allá, pues de lo contrario, la «sombra» del muerto andaba vagando por las afueras de los poblados en busca de comida para sus subsistencia mortecina. Por eso, los parientes vivos les ofrecían libaciones y presentes[47]. Los ritos funerarios de un lado reflejan *piedad* filial, y del otro, *temor* al difunto[48] Se evita el contacto con su cadáver porque contamina[49]. Al morir el difunto *ex-pira*, es decir, pierde el *ruaj* que había recibido de Yahweh en préstamo[50]; y «vuelve al Dios que le dio» (Ecl 12, 9).

A los muertos se les designa con el nombre de *'abhoth*, que parece significar «aparecidos» o espectros[51], o *refaim* que parece significar «débiles», aunque el término sirve también para designar a los *gigantes* prehistóricos de Canaán[52]. En los textos de Ugarit-Ras Shamra

47. Véase M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les réligions sémitiques* (Paris 1905) 322s. E. DHORME, *L'idée de l'au-delà dans Religion hébraïque*, RHR 1941, 112s.

48. Las costumbres de echar ceniza sobre la cabeza, mesarse los cabellos y rasgarse las vestiduras son comunes a muchos pueblos de la antigüedad, entre ellos los hebreos. Cf. P. HEINISCH, *Die Totenklage im AT* (Münster in Westfalia 1931). ThWNT III, 148-155; 825-851. J. PEDERSON, *Israel: Its Life and Culture* (London 1940), 481s. *Llanto por los muertos:* 1 Sam 25, 1; 28, 3; 1 Mac 2, 70; 9, 20; 12, 52; 1 Re 13, 30; Jer 22, 18; *Plañideras*, Jer 9, 16.19; 2 Sam 1, 24; Ez 32, 16; hacían lamentaciones con los cabellos desgreñados y vestidos desgarrados, el pecho desnudo (Mt 9, 23; ThWNT III, 829-846; M. WERBROUCK, *Les pleureuses dans l'Egypte ancienne* (Bruxelles 1938); 2 Sam 3, 31-34; 1 Re 13, 29; 2 Sam 1, 17. El llanto duraba *siete días:* 1 Sam 31, 13; 1 Par 10, 12; Jdt 16, 25; Eclo 22, 12. *Rasgarse las vestiduras*: Gen 37, 34; Lev 10, 6; 1 Sam 4, 12; 2 Sam 1, 2; Lev 21, 30. *Vestirse de saco:* Gen 37, 34; 2 Sam 3, 31; 21, 10; Is 3, 24; 15, 2. *Los cabellos sueltos:* Miq 1, 8. Era como desasirse de todo adorno para vincularse al difunto que ya no podía gozar de ellos. *Cubrirse de polvo y de ceniza:* Is 3, 36; 47, 1; Jer 6, 26; Lam 2, 10; 1 Sam 4, 12; 2 Sam 1, 2; Job 2, 12; Ez 37, 30. Quizá para evocar la tierra de donde se viene, y hacer ver lo que nos espera después de la muerte (Gen 3, 19, Sal 90, 3). *Golpearse el pecho con incisiones*, lo que estaba prohibido por la Ley: Is 32, 12; Jer 16, 6; 41, 5; 47, 5; 48, 37; 1 Re 18, 28. *Mesarse la barba y arrancarse los cabellos:* Is 3, 24; 22, 12; Jer 48, 37; Lev 21, 5; Dt 14, 1. En otros pueblos cortarse la cabellera era una ofrenda al difunto, así Aquiles por la muerte de Patroelo, *Iliada* XXIII. El no ser enterrado era el mayor castigo: 2 Re 9, 10; Jer 16, 4; Ez 39, 2; Jer 8, 1s; Is 14, 19; Sal 79, 2s.

49. Num 19, 11s; 19, 22; 6, 9-11; Lev 21, 1-4. No podían tocarlo ni el *nazireo* ni el *sacerdote;* Lev 21, 11, no podían tocar ni el cadáver de sus padres. El contacto con un sepulcro hace impuro: Num 19, 16. Tocar o comer animales muertos contaminaba: Lev 11, 26-40. Es una reacción contra el culto a los muertos: Dt 26, 14. Pero el cadáver trae la idea de *corrupción*, y por eso contamina.

50. Cf. Gen 2, 7; Sal 104, 29; Job 34, 14s.

51. Cf. Lev 19, 31; 20, 27; Dt 18, 11.

52. Cf. Sal 88, 11; Prov 2, 18; Is 14, 9; 26, 14.19; *Gigantes:* Gen 14, 6; 15, 20; Gen 6, 1-4; Dt 2, 11.20; 3, 11; Jos 12, 4; 13, 12. Entre ellos se cita a los *refaîm* (Gen 15, 20s); *emîn*

los *refa'im* son *seres divinos* que acompañan a Ba'al y a su hijo; y están asociados a los cultos agrarios; son siete u ocho que bajan con Ba'al a la región subterránea para procurar la fertilidad de la tierra[53]. También los textos fenicios más recientes hablan de los *refaîm* en el sentido técnico aplicado a los *difuntos*[54]; en realidad, primero aparecen como un grupo selecto entre los difuntos, pero después se aplica el nombre a todos los muertos[55]. Por eso, quizá el término aplicado a los *gigantes* en la Biblia se relacione con el espíritu de los difuntos aparecidos, y también con los monumentos ciclopeos funerarios atribuidos a gigantes[56].

Después veremos cómo para los hebreos la supervivencia de los difuntos en la región subterránea no tenía nada de atrayente, y no merecía el nombre de *vida,* porque esta sólo se da bajo el sol y con posibilidad de satisfacciones corporales. Y hasta el s. II a. C. no hay luces sobre la retribución en el más allá. Como veremos, en Palestina surge la idea de la *resurrección* de los muertos para volver a disfrutar de la vida en los tiempos mesiánicos en una naturaleza transformada; y en Alejandría, bajo el influjo de la filosofía helénica, la idea de la *inmortalidad del alma,* separada del *cuerpo,* que lejos de ser su envoltura, es su cárcel. Las dos soluciones parecen ser extrañas a la tradición israelita, y parecen provenir del mundo iranio la primera y del mundo helénico la segunda, como estudiaremos en su lugar.

en Moab (Dt 2, 10), *zumzumim:* Dt 2, 2, 20s; Gen 14, 5; Dt 3, 11-13; Jer 17-16. Se les consideraba como los constructores de los numerosos monumentos megalíticos en Transjordania. El nombre viene de *rafáh* que parece significar «débil». Cf. Ch. VIROLLAUD, *Les rephaim* «Rev. Et. Sém.» 1940, 77-83; J. GRAY, *The Rephaim,* PEQ 1949, 127-139; ABEL, *Geogr. de la Palestine* II, 325-329.

53. Véase Ch. VIROLLAUD. *Les Rephaim, fragments des poèmes de Ras Shamra,* «Syria» 1941, 1-30; M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les rel. sem.* 318.

54. Cf. L. DUSSEAUD, *Les religions des Hittites, des Pheniciens et des Syriens* (Paris 1945), 386s.

55. Cf. M. J. LAGRANGE, *o. c.,* 319.

56. Cf. Dt 2, 10; Gen 14, 5.

A
La esperanza del más allá en los pueblos orientales del entorno bíblico

2

La vida futura entre los egipcios

Ningún pueblo de la antigüedad ha sentido la inquietud sobre el más allá tanto como el egipcio; toda su vida giraba en torno al destino en ultratumba, esperando una vida similar a la actual, pero mejorada, sin los sufrimientos y trabajos de la vida temporal. Por eso, los pudientes construían grandes monumentos funerarios –pirámides, hipogeos, mastabas– para asegurar la tranquilidad del *ka* del difunto en el más allá, asociado al curso del dios solar, *Ra.* Para los egipcios «la casa de la muerte está destinada a la vida»[1]. Ya Herodoto nos decía: «Ellos (los egipcios) fueron los primeros que dijeron que era *inmortal el alma de los hombres*, la cual, al morir el cuerpo humano, va entrando y pasando de uno a otro cuerpo del animal que entonces estaba formándose, hasta que recorrida la serie de todas las especies de vivientes terrestres, marinos y volátiles, que recorre en un período de tres mil años, torna a entrar, por fin, en un cuerpo humano que está ya para nacer. Y es singular que no falten griegos, cual si fueran los autores del sistema, y aunque sé quienes son, quiero hacerles el honor de no nombrarlos»[2].

En realidad, el padre de la historia se equivoca, atribuyendo a los egipcios la *Metempsícosis* o trasmigración de las almas que predicaban los pitagóricos, que parecen depender de la tradición de la

1. H. JUNKER, *La religión de los egipcios,* en «Cristo y las religiones de la tierra», dirigida por F. KÖNIG (Madrid 1971), p. 549.

2. HERODOTO, *Los nueve libros de la historia* II, 123.

India, donde la creencia en la trasmigración de las almas o *samsara* es todavía comúnmente aceptada, y ella es anterior al s. VIII a. C.[3]. Pero lo que sí era cierto es que los egipcios esperaban una vida en ultratumba feliz o desgraciada según la conducta que se hubiera tenido en la tierra o si se habían utilizado *fórmulas mágicas* para salvar el gran trance de presentarse ante las divinidades -jueces al morir. De todos modos, no hay que esperar una coherencia clara entre las creencias de un pueblo politeísta con propensión a la zoolatría; las creencias varían según la región, donde privaba siempre un dios principal sobre los otros (*Amon* en Tebas, *Ra* en Heliópolis, *Thoth*, en Menfis, etc). Justamente este desbarajuste de cultos forzó a Amenofis IV Aj-en-Aton a reformar la Religión en torno a una divinidad única: el disco solar (*Ajet-Aton*), vivificador del universo[4].

1. El compuesto humano

Los egipcios distinguían, además del cuerpo, el *ka* que es algo parecido al *alma*, que se separa del cuerpo para llevar vida independiente, y el *ba* o «doble» del cuerpo que está junto a él después de morir este; es como el principio vital, que vivifica al cuerpo; algo parecido al *ruaj* de los hebreos. Otros elementos del compuesto humano son el *ab* o «corazón» del difunto, que en el juicio delante de Osiris simboliza las *acciones morales* del muerto; el *khu*, una especie de «genio» protector, o *mana*; el *jbt*, que es la «sombra» del difunto; el *sahu* o «poder» del difunto: *sekhem*; y el *ran* o «nombre» que conserva entre los vivos el recuerdo del difunto. No es fácil distinguir muchas veces el sentido preciso de alguno de los elementos citados.

Lo más importante es el *ka* que aparece como un «yo» inmaterial, que se atribuye también a los dioses; parece ser como una *fuerza vivificadora* unida a la persona humana; pero no pocas veces

3. Véase R. N. Dandekar, *Hinduismo*, en «Historia Religionum», (Madrid 1973, II, 237-336). W. Koppers, *El destino de la idea de Dios en las religiones de la India*, en «Cristo y las rel.» II (Madrid 1960) 619-644.

4. Véase el «Himno al sol» atribuido a Amenofis IV Aj-en-Aton, Pritchard, *Ancient Near East Texts* (ANET), p. 369-371; H. Gressmann, *Altorienta-Texte* (AOT) 231; M. García Cordero, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977), 302-304.

aparece como «espíritu» protector del hombre, especialmente del rey. Cuando está próximo el nacimiento de un rey, el dios *Amón* ordena al dios *Khnum*, el plasmador de los dioses y de los hombres en su torno de alfarero, que forme la *figura* del hijo que va a nacer. Y modela *dos imágenes*: la propia del hijo, y su «doble» o *ka*; las dos imágenes están dotadas de vitalidad; y entonces la reina con este fluido divino da a luz un *nuevo Horus* o *faraón*.

El *ka* se distingue claramente del *ba*; es *inmaterial*, pero está vinculado al cuerpo, y formado a su imagen; y aunque no perezca con el cuerpo al morir este, puede entrar en una especie de *sopor* cuando el cuerpo es olvidado, y no vuelve por medio de las conjuraciones mágicas a la vida. Así, se dice en una inscripción sepulcral de un prefecto llamado Nehmare: «Para que tu *ka* (doble) se eleve y resucite después de tí»[5]. La muerte es una separación del *ka* del cuerpo; por eso, en un texto se dice: «El doble (*ka*) vuela al cielo, pero el cuerpo vuelve a la tierra; el *espíritu* se va al habitáculo de las almas o *manes*». En el c. 54,5 del *Libro de los muertos* se lee: «Todo el cuerpo de la divinidad y de la diosa, de animal o de reptil, con la salida del *ka* se disuelve». Según las creencias más antiguas las *almas* o *ka* van al cielo a asociarse con las «innumerables estrellas». Por eso, la muerte no es una mera disociación del *ka* y del *cuerpo*, sino que aquel asciende al cielo por cierta escala que es sostenida por la diosa *Hathor*. O según otras creencias, se transformaba en el *ave fenix*, en ibis, golondrina, halcón, en flores o en el dios *Osiris*. El *ba* permanecía durante el día junto al cadáver o lo vivificaba, y tenía forma de pájaro; por la noche volaba al cielo y brillaba como una estrella.

El jeroglífico que representa al *ka* son dos brazos levantados en el sentido de elevarse y exultar, unas veces es como un genio protector; y parece representar «la vitalidad personificada, la energía creadora del hombre»[6]. Por eso, el difunto declara con aire triunfal: «Aunque yo muera, mi *ka* es poderoso[7]. El *ba* parece que encarna la parte *espiritual* del hombre con sus ansias de libertad, y no puede ser vencido por la muerte. El *ba* es representado como un pájaro

5. Véase VIREY, *La Religion de l'Ancien Egipte*, 231.

6. J. BLECKER, *La religión del antiguo Egipto*, en «Historia religionum» (Madrid 1973), I, 103.

7. *id., ibid.* 104.

con cabeza humana, que en sus garras lleva el signo de la vida (*ankh*) o del viento; es como la *energía vital*, y se le suele relacionar con *Ra*, al salir el sol. El difunto exclama: «Yo soy *ba*, yo soy *Ra*, que surge del océano primordial»[8].

2. La vida futura

Hay dos concepciones diversas acerca del *lugar* y *suerte* de los «transformados» como se suele llamar a los difuntos; en los textos de las Pirámides se dice que los muertos llevan una *vida celeste* asociados a los dioses, principalmente junto a *Osiris*. Pero la otra creencia es que los difuntos viven en una *región subterránea* que se suele localizar en el occidente. Según la primera creencia los difuntos se asocian y se hacen como *dioses*; según la segunda los muertos son unos meros *súbditos* de *Osiris*, y tienen antes que sufrir un *juicio* discriminatorio en el que se decida su suerte en el más allá. Muchas veces el difunto es designado con el nombre de «nuevo *Osiris*», como si participara en su poder de transformarse en algo divino.

El rey transfigurado en forma de halcón o de estrella está en el cielo contemplando el rostro de *Ra*; quedando asociado a los «dioses» como un hermano de ellos[9]; y durante el día acompaña a *Ra* en su viaje de oriente hacia occidente; mientras que de noche queda asociado al dios lunar *Thoth*, viajando con él en una navecilla por el firmamento[10]. Y en el cielo, mamando de los pechos divinos[11], tiene una vida eterna, asistiendo a los convites divinos, y alimentándose del «árbol de la vida». A partir del Imperio Medio (s. XXXVII) se concede también esta suerte, hasta ahora atribuida solo al *rey*, a los demás hombres, aunque el rey sigue manteniendo sus privilegios. En efecto, el difunto al entrar en el cielo, queda unido con un vínculo particular a la diosa *Nut*; y esta misma lo transfigura en una divinidad estelar; allí se convierte en verdadero *hijo* de *Nut*,

8. *Libro de los muertos* 83, ls. Citado por C.J.Bleeker, *o.c.* I, 104.
9. *Textos de las Pirámides* 345.
10. *Textos de las Pirámides* 352.
11. *Textos de las Pirámides* 308.

que lo engendra cada día de nuevo. Así, en los *textos de las Pirámides* el ataud del difunto es descrito como si fuera el mismo *cuerpo* de *Nut*; y en los tiempos del Nuevo imperio los féretros tienen en la tapadera la imagen de *Nut*[12].

Según la otra creencia, antes apuntada, los difuntos descienden a una *región subterránea* donde domina *Osiris*, que bajó a ella desde la tierra, matado por su hermano *Seth*. Pero allí el difunto puede llevar una vida dichosa, aunque no esté exenta de todo peligro; por eso, se describe esta vida como luctuosa, pues la región es *caliginosa*, y el camino para llegar a ella no es de fácil acceso. Así, en muchas recitaciones rituales del Imperio Medio se pide que el difunto no sea devorado por los gusanos ni que el difunto se olvide de su nombre ni de recitar determinadas conjuraciones mágicas, pues se creía que el difunto podía ser despedazado y comido por bestias monstruosas[13].

En las representaciones sepulcrales se presenta al difunto con un bastón caminando hacia *Occidente* para que se cumpla su «transfiguración» en un ser divino; el espíritu, *khu*, entra en la región de los *manes*; pero antes de que llegue a la región de los muertos, su alma tiene que presentarse ante el tribunal de *Osiris* para justificarse ante los cuarenta y dos jueces proclamando su *confesión negativa*, es decir, negando haber cometido actos pecamionosos en lo *moral* y *ritual*[14]. Después, esta confesión tiene que confirmarse con el peso en la balanza del *corazón* (*ab*) del difunto; el que en este juicio sea condenado, es al punto devorado por un monstruo; en cambio, el que resulte inocente, entra en el *reino de Osiris*. ¿Cómo era este?. Los textos no concuerdan, pues unos dicen que allí no hay ni agua ni aire, mientras que en otros se declara que allí se encuentran los mismos bienes de que se disfrutó en vida. Así, en las tumbas se colocaban armas para que pudieran dedicarse a la caza y navegar por el Nilo; en este supuesto, el trasmundo es una continuación de la

12. En el papiro llamado «Rind» aparece esta inscripción unida a la imagen de *Nut*: «Bienvenido seas en este sepulcro. Este es tu lugar predilecto para siempre. Mis manos se han abierto para recibir tu cuerpo, y guardo tu momia y salvo tu alma».

13. Esta creencia llega a la V dinastía (s. XXV a. C.).

14. PRITCHARD, ANET 35; H. GRESSMANN, o.c., AOT 351; GARCÍA CORDERO, *o.c.* p. 333.

vida terrenal, pero en una dimensión mejor. El rey desde el más allá seguía protegiendo a sus súbditos; incluso los familiares podían escribir cartas el difunto que colocaban sobre su tumba, pues el difunto era un «transfigurado» que podía prestarles ayuda. Así, en algunos textos se le pide que les conceda un hijo.

Se celebraban banquetes funerarios sobre las tumbas; y se colocaba la estatua del finado que era vivificada por el *ka* (espíritu de vida); y así él también tomaba parte en los banquetes funerarios con su familia. Son concepciones antropomórticas que aparecen en muchos pueblos primitivos, pues se creía que el difunto en el trasmundo se volvía a reunir con su familia, con su esposa, hijos y servidumbre; el difunto podía moverse por doquier, por el aire, el agua o la tierra, adoptando diversas formas de pájaros. Y en el más allá jugaba a las tablas, formando parte del séquito de *Osiris*; era un *alma viviente* que se podía trasfigurar en golondrina, ave fenix, halcón, garza, y navegar por el río; tiene abundancia de todo, participando de la mesa de *Wannofer,* comiendo junto a dios en amistad con los adoradores de *Horus* o héroes primitivos en la sala de las dos verdades, y mirando a *Ra* en la montaña de la luz; no hay nada de malo junto a él[15].

En los campos de los bienaventurados todo prospera; y así el difunto para no tener que fatigarse en el trabajo, tiene un representante; es la figura (*ushabti*) o imagen del mismo con azada y costal, que realiza las faenas agrícolas, y tiene el nombre del difunto. El señor del mundo subterráneo es, como hemos dicho, *Osiris*, quien primero fue un dios de la vegetación, de la naturaleza, que moría cada año para resucitar de nuevo en primavera; asesinado por su hermano *Seth*, su esposa *Isis* reunió los fragmentos de su cuerpo descuartizado y los compuso el dios del embalsamamiento, *Anubis*; de este modo el muerto volvió a la vida; y de *Isis* engendró a *Horus*. Entonces los dioses condenaron a *Seth*, traspasando a *Horus* el reino de la tierra, mientras que a su padre *Osiris* le otorgaron la *región de los muertos* bajo tierra; así, es el protector de los difuntos, quienes participan del sacrificio ofrecido a *Osiris*. El sol *Ra*, durante la no-

15. Así se declara en una nueva inscripción del Nuevo Imperio. cf. H. JUNKER, o.c. II, 551.

che pasa por la región de los muertos, transformado en *Atum* (rayo solar); y los «durmientes» o difuntos pregonan su belleza.

Antes hemos visto que, según muchos textos de diversas épocas, se suponía que los difuntos bienaventurados tenían satisfacciones corporales como en vida; pero en otros el alma o *ka* o *ba* (según los casos) del difunto se convierten en una *estrella* en el cielo; residiendo en el septentrión entre las almas de los dioses y reyes divinizados; así viajaba junto a los seres celestes acompañando a *Ra* en su curso de oriente a occidente para salir de nuevo por el este cada día. Pero estas creencias no eran universalmente admitidas, y había muchos escépticos que negaban la existencia de otra vida en ultratumba y exhortaban a disfrutar al máximo de los goces sensuales de la vida[16].

No hay que buscar una lógica perfecta entre los egipcios respecto de sus creencias sobre el más allá, como tampoco en los otros pueblos; en sus concepciones se dejan llevar de la imaginación y de las ansias de perpetuarse, por lo que objetivaban sus deseos, y estos cambiaban según las creencias de cada santuario local y en cada época[17]. Por eso, las representaciones sobre la vida de ultratumba entre los egipcios muchas veces son contradictorias, que para ellos no se excluían necesariamente.

El profesor C.J. Bleeker distingue diversas concepciones sobre el más allá entre las gentes del Nilo. Según la *primera* el difunto sigue viviendo en la tumba; por eso, se le ponían constantemente ofrendas; y se hacía una puerta falsa para que pudiera salir del sepulcro. La *segunda* concepción es que los difuntos moran en una región subterránea (*Duat*), donde reina *Sokaris*; el sol atraviesa esta región por la noche y la ilumina; pero hay muchos peligros en este

16. Véase la «Canción del arpista». Texto en CH. JEAN, *Le Milieu Biblique* II, 157-158; P. GILBERT. *La poésie egyptienne* (Bruxelles 1943), 91; M. GARCÍA CORDERO, *La Biblia y el Legado*... 577-578. Hay dos recensiones de este cántico hedonista. Véase también otro texto con una invitación al goce de la vida. cf. E. PODECHRAD, *L'Ecclesiaste* (Paris 1912), 99, M. GARCÍA CORDERO, *o.c.*, 579. En una estela de la época ptolomaica se invita a gozar de la vida en estos términos: «No te prives de beber, de comer, de embriagarte, de practicar el amor... No pongas tristeza en tu corazón... El occidente (región de los muertos) es una tierra de sueños y de pesadas tinieblas» (G. MASPERO, *Étude égyptologique* I 1979) 160. 187. Otro texto en *Id. ibid.* P. 178; M. GARCÍA CORDERO, *o.c.* 580-581.

17. cf. BLEEKER, *o.c.* I, 110.

mundo inferior; por eso tenían que recitar los conjuros que leemos en el «Libro de los muertos» (cc. 49-70), para poder sobrevivir. La *tercera* concepción es más alegre, y se parece a la de las *Islas Afortunadas* de los antiguos helenos; se trata de una región agrícola[18] con un río y muchos afluentes, mucho trigo; y allí se continúa la vida terrena, pero mejorada; sobre todo, si el difunto ha llevado a la tumba las tablillas del *ushabti* o imagen suya, que trabaja por él. La *cuarta* creencia es que las *almas* se transforman en *estrellas* celestes; la *quinta* es la de asociar al difunto a la ruta de *Ra* en su viaje diario por el horizonte; y finalmente, la *sexta* era suponer que el difunto se asociaba a *Osiris*, el dios resucitado, de cuya vida se esperaba participar. Pero antes hay que pasar por el juicio discriminatorio ante los cuarenta y dos jueces de que hemos hablado antes. Se pesa el *corazón* (*ab*) del difunto con sus buenas o malas acciones; y en el otro platillo se pone una pluma que representa a *Ma-a-at* (el dios de la justicia, de equidad, rectitud y paz). El dios escriba *Thoth* consigna el resultado; el condenado es devorado por un monstruo; en cambio, si el difunto es declarado inocente, *Horus* presenta al difunto a *Osiris*, ante quien antes ha proclamado su confesión negativa. Así era declarado *ma-a-ka-ru* o «justificado» y absuelto; su voz (*keru*) tenía que estar de acuerdo con su *ma-a*, es decir, en consonancia con el ideal de *Ma-a-at*; pues la voz y la palabra tienen como una potencia mágica creadora[19].

Así, pues, no encontramos una concepción unitaria entre los egipcios sobre el más allá. En los textos llamados de «reanimación» se da a entender que el difunto puede convertirse en un «nuevo *Osiris*»; pues como los miembros de este fueron reunidos por su esposa *Isis*, así los del difunto pueden ser juntados por la diosa *Nut*; y se le restituye un nuevo corazón, que se le había quitado para la momificación[20]. Se procuraba conservar el cuerpo embalsamado para que a él pudiera volver el *ka* o doble espiritual del mismo; pero si no se podía conservar el cuerpo, le suplía una *imagen* del difunto, sustentáculo del *ka*. En los textos más antiguos el alma del

18. Cf. *Libro de los muertos* c. 110.

19. Cf. BLEEKER, *o.c.* I. 112. Véase MIRCEA ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Madrid 1978), 116-120. DBS II, 837.

20. Cf. *Texto de las pirámides* 2008, 1878.

difunto tenía que buscar su alimento en el cielo; así, el rey *Unas* se dedica en el más allá a cazar almas para saciar su voracidad; aunque la creencia más general era que el alma del difunto se convertía en *estrella* al lado de *Ra* o de *Osiris,* según los casos. De ahí que a los difuntos se les llame muchas veces «estrellas indelebles e inmutables». Se habla incluso de que las almas que no están con *Osiris* son atormentadas con el fuego. De hecho *Osiris* muerto y resucitado simboliza a los difuntos que recuperan una vida superior, brillando con el *sol-Ra,* o uniéndose al Nilo que año tras año trae la feracidad del campo a los egipcios.

Según Dedfhor, hijo de Keops, «la casa de la muerte está destinada a la vida», es decir, las pirámides o mastabas trataban de conservar el cuerpo del difunto para hacer feliz a su *ka* en el trasmundo; según un texto del *Libro de los muertos* entre las alegrías del difunto estaban «salir del reino de los muertos y descender de nuevo transfigurado en el hermoso poniente, formar parte del séquito de *Osiris,* regalarse con los alimentos de *Wenen-fer* (*Osiris*), salir durante el día, adoptando cualquier forma, jugar a las tablas, sentarse en la sala del banquete y salir como alma viviente»[21]. Hay textos netamente espiritualistas; así, *Atún* dice: «Yo he puesto (en el otro mundo) transfiguración en vez de sexualidad; generosidad de corazón en lugar de gula»[22]. Bajo estas diversas formas de idealización del más allá, en busca de la retribución, podemos ver las ansias de liberación del alma egipcia, pues de hecho «ningún pueblo de la tierra nos ha dejado un testimonio de su fe en la vida trascendente tan grandioso como el de Egipto»[23]. Esta perspectiva luminosa sobre el más allá –que en el fondo es huir de la limitación y sufrimientos de la vida presente– contrasta con la concepción de la vida en ultratumba que vamos a ver entre los asiro-babilonios, los fenicios y los antiguos helenos; y por supuesto, entre los antiguos hebreos, que seguían apegados a una vida de satisfacciones materiales en la tierra. La reforma de Zoroastro nos presentará una nueva idealización del más allá en función de la idea de *resurrección.*

21. Cf. H. Hunter, *o.c.* II, 550-551.
22. Id *ibid.* II, 554.
23. Id *ibid.* II, 549).

3

La vida de ultratumba según los antiguos babilonios

Según Pausanias los caldeos y los indios fueron los primeros que suponían que las *almas* de los hombres eran *inmortales*[1]; pero esta apreciación no resulta corroborada por los documentos cuneiformes, pues sabemos que los mesopotámicos esperaban y temían el triste destino de una supervivencia en estado umbrátil en una región subterránea y oscura sin satisfacciones propiamente humanas, ni materiales ni espirituales. Pero, así como en la tradición bíblica, se concede una excepción de supervivencia al lado de Dios de dos personajes (Henoc y Elías)[2] sin pasar por la muerte, así en la tradición antigua sumeria asumida por los asiro-babilonios se habla de un héroe que se salvó del diluvio, y que fue a convivir con los dioses en la desembocadura de los ríos[3]. Otro héroe, Adapa, quiso conseguir llegar a la morada de los dioses, pero no pudo, al rechazar por insidiosa insinuación del dios Ea, la comida divina que se le ofrecía[4].

1. PAUSANIAS, *Greac. Decre.* II, 32.
2. Gen 2, 24. 2 Re 2, ls. 11.
3. *Poema de Gilgamesh* XI. Texto en ANET 92-97; AOT I, 175s/ P. DHORME, *Choix des textes religieuses assyro-babyloniens* (Paris 1910), 303-325; M. GARCÍA CORDERO, *La Biblia y el Legado...* p. 44-50. El héroe llamado Ut-napishtim según la tradición asiria del s. VII a. C. (Biblioteca de Asurbanipal) es llamado *Xisutros* por Beroso, sacerdote babilonio del s. IV a. C.
4. Texto en ANET 101-103. SAO 89-94. M. GARCÍA. CORDERO, *o.c.* 33-35

1. Localización de la región de los difuntos

Pero el común destino de los difuntos es una *región subterránea*, llamada *arallu* (*ki-gal*: «gran tierra», en sumerio), porque el hombre al morir no se extinguía definitiva ni totalmente, sino que sobrevivía en estado de «sombra» en la región tenebrosa llamada *irtzitu* o «tierra» por antonomasia; así, en el *Código de Hammurabi* (s. XVIII a. C.) se pide al dios de la justicia y de la luz, *Shamash*, que arranque de la vida actual y que en la *tierra* (*ina irtziti*) le falte el agua al que desprecie las leyes que va a promulgar[5]. Y en el *Poema de Gilgamesh* la reina de los infiernos es llamada *Eresh-ki-gal* («señora de la tierra grande»)[6]; y en el «Descenso de Ishtar a los infiernos», *Eresh-Kigal* es llamada la «señora de la tierra»[7]. Ahora bien, esta región luctuosa está debajo de la tierra iluminada por el sol. Nabucodonosor se gloría de haber puesto los cimientos del *zigurat* (adoratorio) hasta los infiernos, es decir, la parte *inferior* de la misma tierra.

Se la designa también como la «tierra sin retorno», como se dice en el *Poema de Gilgamesh*, «la casa de la que ninguno que entra, sale»[8]. En otro lugar el héroe es invitado por su compañero para entrar en la región de los muertos con estas palabras: «Desciende detrás de mí a la *región de las tinieblas*, al habitáculo de Nergal»[9]. Una expresión similar encontramos en el «Descenso de Ishtar a los infiernos»[10]. Por eso, la expresión «hacer subir a algún muerto» equivale a «evocarlo»; así, Gilgamesh hace «subir» a su amigo Enkidu[11]. Así, pues, el *arallu* o *Kigallu* es el lugar común al que tienen que ir *todos los difuntos*, quienes allí, sin sufrimientos físicos, están en un estado como somnoliento y con una relativa felicidad si al cadáver se le ha dado digna sepultura. Por eso, cuando al difunto no se le había enterrado, este andaba errante, apareciéndose a los vivos. Así,

5. Cf. Prólogo del *Código de Hammurabi*, Col. I, 30. 40. Véase F. Lara Peinado, *Código de Hammurabi*, (Madrid 1982), p. 87.
6. *Poema de Gilgamesh* II, col. Vb. 46, cf. E. Dhorme, *o.c.*, p. 215.45.
7. Cf. E. Dhorme, *o.c.*. 331. 44.47.50.
8. Cf. P. Dhorme.. *o.c...* 213. 30.31 Y *Poema de Gilgamesh* II. col. IVb.
9. Cf. P. Dhorme, *o.c.* 213.
10. P. Dhorme, *o.c.* 223.67; 335.76.
11. P. Dhorme, *o.c.* 431. *Poema de Gilgamesh* XII, col. 3, 1.16.

Gilgamesh pregunta a su amigo Enkidu: «¿Has visto a aquel cuyo cadáver está en la llanura del campo?. Mira, su sombra no descansa en la tierra o región subterránea[12]. Y por eso, la profanación del sepulcro era el mayor castigo para los difuntos. Así, Asurbanipal se gloría de haber profanado el sepulcro del rey de Elam, perturbando su reposo.

Con todo, el reino subterráneo del *arallu* tenía cierto poder sobre los vivientes; allí reinaba como jefe *Nergal*, al que se le calificaba de *implacable*, pues está siempre sediento de vivientes, ya que quiere poblar su reino; tenía como una «red» en la que hacía caer a los vivos[13]. Incluso *Nergal* tiene su propio mensajero, llamado *Namtaru*, cuyo oficio exclusivo era poblar la región de los muertos, llevando a los vivos. Todas las calamidades y enfermedades procedían de esa región tenebrosa. Por eso, cuando *Ishtar* baja a los infiernos, *Nergal* ordena a *Namtaru* que eche sobre ella todas las calamidades y pestes, por haber entrado sin permiso e insolentemente: «Arroja contra ella las *sesenta* enfermedades, la de los ojos, la del costado, la de los pies, la del corazón, la de la cabeza»[14].

Esta región subterránea es llamada «casa de las tinieblas» y «casa del polvo»; así, Enkidu invita a su amigo Gilgamesh a que visite la región de los muertos en estos términos: «Desciende detrás de mí a la *casa de las tinieblas*, la residencia de *Nergal*... a la casa donde sus moradores carecen de luz»[15]. Esta misma frase la encontramos en el «Descenso de Ishtar a los infiernos»[16]; y en una oración al dios del fuego se le pide: «En la casa de las tinieblas establece tu la luz»[17]. Así, pues, el *arallu* es una región caliginosa donde sus moradores no ven la luz, como declara Gilgamesh: «No ven la luz, y permanecen en las tinieblas»[18], frase que se repite en el relato sobre «el descanso de Ishtar a los infiernos»[19]. Y como decíamos antes, esta re-

12. *Poema de Gilgamesh* XII; E. DHORME, *o.c.* 325. VI. 7.
13. El dios *Bel* habla así al Dios *Sin*: «Padre *Sin*, cuando la *red* me haya entregado a la tierra» (*Poema de Gilgamesh* XII, c. II, 29. E. DHORME, o.c. 321.
14. *Descenso de Ishtar a los infiernos*. P. DHORME, *o.c.*, 328,3.
15. *Poema de Gilgamesh* XII, c.4. DHIORME, *o.c.* 326.
16. *Descenso de Ishtar a los infiernos*. P. DHORME, *o.c.* 327, 4.
17. ID, DHORME 371, 4.
18. *Gilgamesh* XII, 4 b. DHORME *o.c.* 313, 35.

gión tenebrosa es llamada también «casa del polvo», como declara Enkidu a su amigo Gilgamesh después de morir»: «En la *casa del polvo*, en la que yo entré...»[20]; y en el relato del «descenso de Ishtar a los infiernos» se dice que allí se encuentra *polvo* por doquier: «En la puerta, en la cerradura esparcido el polvo»[21]; y Enkidu, cuando alude a cierto hombre que está en esta región, declara: «El que está sumergido en el polvo»[22].

Y de hecho, los difuntos allí no tienen otro alimento que el *polvo*[23]. Esta región tenebrosa y subterránea estaba rodeada de *siete muros* con sus puertas respectivas; por eso, *Ishtar*, cuando intenta entrar, tiene que dejar uno de sus vestidos en cada puerta[24]. En consecuencia, el dios *Ea* pide a su mensajero *Asumnamir*, que fue enviado a libertar a *Ishtar* de la región tenebrosa, que las *siete puertas* sean abiertas a su paso[25]; y cada puerta tenía su cerrojo; y parece que se localizaba la región tenebrosa hacia el poniente[26]. Junto a cada puerta había un portero, que obligó a *Ishtar* a dejar cada uno de sus vestidos; y a su lado había unos animales monstruosos que impedían salir a los difuntos del reino de los muertos; entre ellos, uno llamado *Rabitzu*, el «acurrucado», que tenía forma de esfinge; y se le llama también el «implacable»[27].

19. DHORME, *o.c.*, 327, 9.

20. *Gilgamesh* II, col IVb, 36.. DHORME, *o.c.* 213, 36.

21. DHORME, *o.c.*, 327, 2. 33.

22. DHORME, o.c. 325.

23. Así, en el *Descenso de Ishtar a los infiernos* se dice: «Su alimento es el polvo». DHORME, *o.c.* 327 B. La misma expresión en el *Poema de Gilgamesh* II, col IV b. DHORME, *o.c.* 213.

24. DHORME, *o.c.* 327; B.

25. DHORME, *o.c.* 327, 14.

26. DHORME *o.c.*, 31, a.

27. DHORME *o.c.*, 321. Según Gen 4, 7 el *robets* encuentra el equivalente en el asirobabilónico *rabitsu*, «el acurrucado», una especie de demonio que hostiliza a los hombres. En los textos de Tell El Amarna el *rabitsu* es el «inspector» o centinela que está sobre los príncipes cananeos, como «espía». Cf. P. DHORME, *La religion de Babylonie et d'Asyrie* (Paris 1949), 261, «es el que acecha». Véase G.E. CLOEN, *Der dämon Sünde* (Gen 4, 7), en «Bíblica» 16 (1935), 431-442; Ch. JEAN, *Le Demon de la porte dans un verset de la Genèse*, «Rev. Apologetique», 63 (1936) 113-117. D. MAESO, *Una nueva solución de Gen 4, 7b*, en «Ciencia Tomista» 85 (1958), 53-58.

2. Los difuntos en el «Arállu»

Los moradores de esa *región subterránea* llevan una vida tan triste, que a Enkidu cuando quiere referir a su amigo Gilgamesh lo que vio en la región de los muertos le saltan las lágrimas. No obstante, aunque todos los difuntos tengan que ir a parar a esa triste región, no tienen todos la misma suerte; pues los hombres famosos conservan todavía cierta *preeminencia* al menos por la fama; y entre esos excelsos moradores de las tinieblas están los *dioses* que en el principio de la creación se revelaron contra Marduk, quien después de vencer a *Qingu*, el generalísimo de *Tiamat*, lo ató con cadenas y le hizo descender a la *región subterránea*[28]. Y el mismo *Enkidu* al entrar en esta triste morada reconoce a los famosos que allí están: «Entré en la *casa del polvo*; allí residen el señor y el sacerdote, el exorcista y el profeta, los *ungidos* de los grandes dioses. Allí residen también *Etana*, mora *Gira*, mora la reina *Eresh-Kigal*, mora *Belitseri*, escriba de la tierra»[29]. Y la misma reina de la región tiene que alimentarse del *polvo*[30].

Con todo, hay diferencia entre los difuntos, en cuanto que los que han hallado sepultura y tienen parientes que les traen ofrendas, tienen cierta tranquilidad, mientras que aquellos que no recibieron sepultura digna, ni les ofrecen comida los vivientes, tienen que andar vagando por los estercoleros de las poblaciones en busca de comida. Es lo que Gilgamesh pregunta a Enkidu: «¿Has visto a aquel cuya sombra ha sido olvidada? Esta se alimenta de los restos que se encuentran en los estercoleros»[31]; por eso, la mayor desgracia para el difunto es no tener *maqma*, es decir, «el que derrama agua»; pero los que mueren en la batalla beben agua limpia, y su cabeza descansa en el seno de los parientes. Por eso, Gilgamesh dice a su amigo Enkidu: «¿Has visto al que encuentra la muerte en la batalla?...» Y

28. *Poema de la creación* IV, 114; Dhorme, *Choix des textes réligieuses asyro-babyloniens*, 55. 114; F. Lara Peinado-M. García Cordero, *Poema babilónico de la creación* (Madrid 1981), p. 118.

29. Dhorme, *o.c.* 331, 33.

30. *Descenso de Ishtar a los infiernos* 33. Dhorme *o.c.* 331, 33.

31. *Gilgamesh* XII, VI, 9. 10. Dhorme, *o.c.* 325. VI, 19.

este le responde: «Sí, lo he visto; su padre y su madre sostienen su cabeza, y su esposa está junto a él»[32].

Así, pues, se puede hablar de una cierta *remuneración* en el más allá, pues el que no tiene descendencia por sus crímenes tampoco tiene sepultura honorable, ni puede encontrar alimento alguno. Por otra parte los habitantes del *arallu*, aunque sean débiles e inconsistentes como sombras o espectros en cuanto que necesitan del sustento que les presenten en la sepultura sus familiares, son al mismo tiempo *temibles*, pues pueden traer muchas calamidades sobre los vivientes. Además, los difuntos eran muy aficionados a aspirar el humo del incienso; así cuando *Ishtar* desciende a la región de los muertos, «mientras ella tocaba la flauta de lápiz-lazuli... subieron los difuntos a aspirar el incienso»[33]. Incluso, se dice que los muertos tienen un gusano roedor que les atormentaba cruelmente, como dice Enkidu a su amigo Gilgamesh: «Aquel a quien tu tocaste... le roe un gusano como a un vestido viejo»[34].

Pero en algunas inscripciones parece que hay unos genios protectores de los difuntos que no permiten a los espíritus malos que les perturben. Y el dios *Ea* prepara al difunto su última peregrinación, mientras aquel presenta sus brazos suplicantes. Junto a él estaban las ofrendas por los difuntos. Y según la creencia de los babilonios los difuntos podían abandonar sus moradas; así *Ishtar* amenaza con abrir las puertas de la región de los muertos si no se le permite entrar en estos términos: «Si las puertas no se me abren, y no se me permite la entrada, arrancaré las puertas de sus goznes, romperé sus cerraduras, quebraré sus límites y haré *subir a los muertos* quienes devorarán a los vivientes»[35].

Además, en la región de los muertos existe una *jerarquía* con sus leyes y funcionarios. Los jefes de la región subterránea son *Nergal* y su esposa *Eres-kigal* (como en la mitología helénica Plutón y Persefone o Proserpina). El dios *Nergal*, quien desencadenaba todas las calamidades, tenía unos mensajeros para traer sobre la tierra en-

32. *Gilgamesh* XII, 145, F. LARA PEINADO, *Poema de Gilgamesh* (Madrid 1 980) p. 261.
33. *Descenso de Ishtar a los infiernos*. DHORME *o.c.* 328, 7.
34. *Poema de Gilgamesh* XII, IV 7-8 DHORME, *o.c.* 325, 8-9; Cf. Is. 66, 24.
35. DHORME *o.c.* 328, 16-20.

fermedades terroríficas; ya hemos nombrado a uno de ellos llamado *Namtaru* que echa su «red» para recoger a los vivos. También hay una escriba en el *arallu*[36] y un superintendente, llamado *saqqanaku*, que significa «gobernador»; otro se llamaba *Gis-bil* en cuyo nombre se hacían conjuraciones. Como en la tierra, también en la región subterránea hay *aulas regias* para algunos difuntos destacados[37]. Así, el portero del *arallu* permite a *Ishtar* penetrar en la región tenebrosa con estas palabras: «que el *aula regia* de la *tierra sin retorno* se alegre con tu entrada»[38]. Y la diosa *Ereshkigal* ordena despóticamente a su mensajero, *Namtaru*, en estos términos: «Vete, *Namtaru*, golpea el *aula de justicia*»[39]. Incluso hay funcionarios para administrar la justicia. Así la diosa *Ereshkigal* clama: «Obliga a salir a los *Annunnaki* para que se siente en el trono de oro»[40].

En esta región tenebrosa había leyes y estatutos como en el reino de los vivos. Así, Gilgamesh interpela a su amigo Enkidu: «Dime, amigo; declárame la Ley de la tierra que viste». La respuesta de Enkidu fue muy significativa:

«Yo no lo diré. Si te comunicara la ley de la tierra que vi... Puedes sentarte y gemir»[41]. Incluso la diosa *Ishtar* tiene que someterse a esos estatutos por orden de *Ereshkigal*: «Vete, le dice a *Namtaru*, haz que ella se conforme a sus leyes»[42].

3. ¿Resurrección de los muertos?

No hay ningún texto claro que suponga que los difuntos vuelven a la vida, como encontraremos en los textos iranios y en Dan 12,1-2., pues al *arallu* es considerada como «la tierra sin retorno»; y aunque en algunas conjuraciones mágicas se intenta *resucitar* a los muertos, la creencia general es que no podían volver a la vida; por

36. Dhorme 215, 47; *Gilgamesh* II, c. IV b, 47.
37. Cf. Is 14, 9.
38. *Descenso de Ishtar a los infiernos.* Dhorme *o.c.* 331, 41.
39. Id. *ibid.*
40. Id., *ibid.*
41. *Gilgamesh* XII, c. IV. 9. Dhorme *o.c.*. 325
42. *Descenso de Ishtar a los infiernos.*

eso se sellaba los sepulcros para evitar que pudieran salir, aunque fuera momentáneamente, pues se les consideraba como peligrosos. El descenso de *Ishtar* a los infiernos y su retorno es el mito de la muerte de la *vegetación* en el invierno que resucita en primavera. Es el mito de *Tammuz* (el *Adonis* de los griegos) y de *Ishtar*, la diosa del amor y de la vegetación (como el *Osiris* de los egipcios) que simbolizan la resurrección de la *vegetación* en primavera.

En la onomástica babilonia aparecen nombres teóforos que aparentan aludir a una supuesta revivencia de los difuntos, como *Nabu-mit-uballit* que significa «Nabu vivifica a los muertos»; y el mismo *Nabu* es llamado *murrik u-me mu-hal-lit* que significa «el que alarga los días de la vida y vivifica a los muertos»: Y *Marduk*, dios principal de Babilonia, es invocado en estos términos: «Maduk es clemente y quiere la vivificación de los muertos»; quizá aquí se alude a la liberación de las divinidades que tiene prisioneras después de su lucha contra *Tiamat*; o quizá el «vivificar» signifique dar satisfacción con los sacrificios instituidos por *Marduk* a las divinidades hambrientas[43].

43. Sobre la esperanza de ultratumba entre los babilonios véase P. DHORME, RB 1907, *La religion de Assyriens*; M.J. LAGRANGE, *Études sur les réligions sémitiques* (Paris 1905); W.P.ROMER, *Historia Religionum* (Madrid 1973), 121-195; F.M. Th DE LIAGRE BÖHL, en «Cristo y las religiones de la tierra» (Madrid 1960) II, 415-468.

4

La esperanza escatológica entre los iranios

Las tradiciones religiosas del *Mazdeismo* –religión resultante de la reforma de Zarathustra o Zoroastro– se hallan en las colecciones vastísimas del *Avesta* de diversas épocas; como no es el fruto de un autor de una época determinada, no hemos de esperar coherencia en sus planteamientos religiosos[1]. No obstante, el dios supremo *Ahuramazda* es mencionado ya en la inscripción de Darío I (521-485 a. C.). Pero no se puede probar que ya los reyes aquemenides fueran adictos a la reforma de Zoroastro; en realidad, este es mencionado por primera vez por Aristóteles (s. IV a. C.); y ni Herodoto ni Jenofonte, que recuerdan tantas cosas de los persas, mencionan al gran reformador; por eso, los historiadores no están conformes al situar a Zoroastro en la historia; pues unos lo colocan en del s. X a. C. y otros en el s. IV a. C.; generalmente se supone que es del s. VI a. C.[2], pero algún historiador rebaja la fecha de su existencia al s. IV[3]. La reforma de Zoroastro es una reacción contra el politeismo reinante –heredado de las religiones indoeuropeas– a base de la dei-

1. Véase F. KÖNIG. *La religión de Zarathustra*, en «Cristo y las religiones de la tierra» (Madrid 1960) II, 567-616, J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religión del antiguo Irán*, en «Historia Religionum» (Madrid 1973) I, 319-370.

2. C. DE HARLEZ, *La Bible et l'Avesta*. RB 1896, 163 s.

3. Véase M.J. LAGRANGE, *La Religion des Perses. La Reforme de Zoroastre et le Judaïsme*, RB 1904, 188-212; J. DUCHESNE- GUILLEMIN, *o.c.* I, 321. F. KÖNIG, *o.c.* II, 571.

ficación de las fuerzas de la naturaleza[4], tratando de acercarse a la idea de un Dios supremo[5].

1. LOS DOS PRINCIPIOS

Pero lo que caracteriza a la reforma de Zoroastro es su *dualismo radical metafísico*, a base de concebir al dios supremo *Ahura Mazda* («Señor sabio»), dios del bien, y *Ahriman* (Angra Manyu), principio de todo mal; como ya hemos indicado antes, el dios supremo *Ahura-Mazda* aparece ya en la inscripción de Darío I (521-485), hallada en Naqsh i Rustam, que se expresa en estos términos: «Un gran dios es *Ahura Mazda*... el que ha creado la paz entre los hombres, el que ha revestido a Dareios (Darío) de sabiduría y bondad. Habla Dareios, el rey: «Por voluntad de Ahura Mazda yo soy de esta suerte: lo que es justo, lo amo; odio la injusticia; no es grato para mí que el humilde padezca injusticia por causa del elevado; no es grato para mí que el elevado padezca injusticia a causa del humilde. Lo que es justo es lo que me es grato; odio el adepto a la mentira (*drug*); yo no soy vengativo... al que se esfuerza, le premio según su mérito; al que cometa una falta, lo castigo según su mala acción. Y yo he realizado esto gracias a las perfecciones de que me ha revestido *Ahura Mazda*»[6]. Esta proclamación es similar a la del prólogo del *Código de Hammyrabi*, en el que el rey babilonio se presenta como fuente de justicia y de equidad; igualmente en la proclamación de Ciro cuando conquista Babilonia[7].

Con todo, se trasluce a través de la inscripción de Darío I que su Dios supremo, *Ahura Mazda* es el origen de todo lo *bueno* que existe. En los textos más antiguos del *Awesta* se le presenta como creador del sol y de todo lo bueno y revitalizante; y al mismo tiem-

4. Cf. M. A. MEILLET, *Trois conferences sur les Gatha de l'Avesta* (Paris 1925).

5. Cf. W. KOPPERS, *El destino de la idea de Dios en las religiones de la India*, en «Cristo y las religiones... II, 620; R. DANDEKAR *Hinduismo* en «Historia Religionum» (Madrid 1973), II, 237-362..

6. F. KÖNIG, *o.c.*, en «Cristo y las religiones...» II, 582.

7. Véase M. GARCÍA CORDERO, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977), 546: *Cilindro de Ciro*; ANET 515-516; SAO 243-246.

po el creador del *orden ético* (*asha*): equidad, justicia (como el *ma'at* egipcio) que deba presidir las relaciones humanas; y es el Juez supremo que decide la suerte de las *almas* después de la muerte y al fin de los tiempos, cuando tenga lugar la transformación de la naturaleza y surja de nuevo una situación paradisíaca para los buenos. *Ahura-Mazda* es la meta de las *almas justas* después de la muerte por haberse alistado en el ejército del *bien*; pero este *Dios bueno* que no tiene fin, parece que tiene principio.

En realidad, no hay siempre coherencia en la concepción de esta divinidad primitiva; encarna la *sabiduría* y el *orden*; aunque no faltan textos primitivos en el *Awesta* en los que al margen de él hay elementos de la naturaleza que tienen existencia por sí mismos independientes del *Principio bueno*, conforme a la tradición animista indoeuropea; así *Mitra* y *Homa* son como espíritus omnipotentes independientes; pero al mismo tiempo se les llama *Mazdahata* o «creaturas de Mazda». Por otra parte, hay que tener en cuenta que la reforma de Zoroastro fue aceptada solo por una minoría selecta del país; y solo en el s. III d. C. el *Mazdeismo* es impuesto como religión nacional, en contraposición a las influencias cada vez mayores del Budismo y del Cristianismo.

Frente a *Ahura Mazda* está el principio del mal, *Anra Manyu* o *Ahriman* según las trasliteración de los autores griegos; es la personificación de todas las fuerzas maléficas de la naturaleza y de la historia, que se configuran como luz y tinieblas, vida y muerte, espíritu y materia, creación y destrucción. Todo en el cosmos y en la vida es una mezcla de agentes contrarios que se repelen y neutralizan constantemente en un equilibrio inestable hasta el fin del mundo; la muerte es ley de vida, porque no hay nada permanente e inmutable; todo cambia y se transforma, y parece el fruto de una lucha entre principios contrarios subyacentes a las cosas. Por eso, la solución *dualista* en lo *metafísico*, en lo *cósmico* y en lo *moral* es la gran tentación del pensamiento humano, porque se nos hace difícil concebir que un mismo Dios creador y bueno haya creado también lo pernicioso y destructor de la existencia.

En realidad, en el *Awesta* el *monoteismo* y el *dualismo* se entremezclan según los diversos textos de distintas épocas y autores. Así, en un canto primitivo del *Yasna* se suponía ya al principio la exis-

tencia de *dos principios*, el vivificante, *spento*, y el destructor, *anro*, sin mencionar al dios supremo *Ahura-Mazda*[8]; en cambio, en otros textos arcaicos aparece *Ahura Mazda* como ser primordial; en ese supuesto, el *buen espíritu* es *vohu mano*, que puede ser un genio creado por *Ahura Mazda* o independiente, aunque quizá signifique simplemente las *buenas tendencias* personificadas. Pero, en todo caso, en algunos textos se trasluce el intento hacia una síntesis *monoteista* que supere al *dualismo cósmico*, aunque como dice un especialista en la materia «el *monoteismo* iranio aparece mitigado por el *politeísmo*, aunque su rasgo más característico es que se presenta atemperado por un *dualismo*»[9], ya que el poder de *Ahura Mazda* está limitado por *Anra Mainyu* (*Ahriman*), autor de *parte* de la creación y es hostil a *Ahura Mazda* y a *su* creación específica de lo *bueno*; pero el principio malo está destinado a ser vencido al fin de los tiempos, pues «en Irán nunca se admitió un *dualismo puro* con un *dios* y un *demonio* iguales en lucha permanente entre ellos, sin que pueda precisarse el resultado final»[10]. En este sentido la religión predicada por Zoroastro es de un *optimismo radical*, ya que se supone de antemano que el principio del *bien* ha de triunfar sobre el del *mal*.

Según la tradición irania el primer hombre, *Jima*, perdió la felicidad a causa de una *serpiente* demoníaca, llamada *Azhi Dahaka*, que es instrumento del *principio maligno, Ahriman*[11]. Es una explicación convencional para dar razón de una situación de degradación desde una supuesta edad de oro de la primitiva humanidad[12]. Según una de las tradiciones del *Awesta* el dios primordial *Ahura Mazda* engendró dos espíritus gemelos, *Spenta Mainyu* (espíritu santo) y *Anra Mainyu* («el espíritu destructor»); pero en otros textos se identifica a *Ahura Mazda* con ese *Spenta Mainyu* o «espíritu santo». Pero en los textos más recientes se sustituye a *Ahura Mazda*

8. Véase C. HARLEZ, *o.c.* RB 1896, p. 168.
9. Véase J.D. DUCHESNE-GUILLEMIN, *o.c.* 319.
10. Véase J.M. DUCHESNE-GUILLEMIN, *o.c.* 310.
11. Es la tradición de Gen 3, 1s sin mencionar al demonio expresamente, pero que aparece bajo la figura de la serpiente, principio anti-Dios.
12. Véase M. GARCÍA CORDERO *Judaísmo y Parsismo* en «Religión y Vida» XXV (1980), 683.

por *Zurban* («tiempo»), cuyos hijos fueron *Ahura Mazda* y *Anra Mainyu* (*Ahriman*). Con todo, en los textos primitivos atribuidos a Zoroastro no se identifica a *Ahura Mazda* con el *espíritu* ni a *Ahriman* (*Anra Mainyu*) con la *materia*, ya que esta es obra del creador *Ahura Mazda;* esta contraposición (espíritu-bondad y materia-maldad) es obra de Manes en el s. III d. C.; pues el *maniqueismo* mezcla las concepciones antiguas del *mazdeismo* con los principios del *dualismo platónico*[13]. La *materia* tiene un modelo celeste y espiritual; y así, el mismo mundo tuvo primero una existencia *espiritual* antes de materializarse; y el hombre está compuesto de *espíritu* y *materia*; y de ahí la tensión *dualista* moral, es decir, la pugna entre el *bien* y el *mal*.

La *vida* es lo mejor de la creación según los textos mazdeistas; por ello, todo lo que la propague es sagrado y deseable; así, se da culto a los elementos; y la mayor impureza es la *muerte* y el contacto con los muertos, lo que es común con muchas creencias religiosas, entre ellas la de los hebreos[14]. La perspectiva de Zoroastro –frente a la de Moisés y la de Mahoma, que unen lo *religioso* con lo *político nacional*– es netamente *espiritualizante*, pues su mensaje no se limita a las gentes de una nación, y sueña con una *liberación espiritual* cuando el *principio del bien* haya domeñado al del mal, acabando con la muerte y el sufrimiento; el mazdeismo predica como término feliz de los hombres el encuentro con *Ahura Mazda*, en una atmósfera de *luz*, después de una *palingenesia* o *transformación* total después de la *resurrección* al fin de la edad presente, llena de dolores y frustraciones.

Según la concepción irania el *tiempo* no es un ciclo que se repite, sino que tiene un desarrollo *lineal*, y en esto conviene con la concepción bíblica, pues el tiempo camina hacia una *plenitud*; pero a diferencia de las perspectivas bíblicas paleotestamentarias (excepto en el libro de la *Sabiduría*) que hablan de una *plenitud histórico-nacional* (los tiempos *mesiánicos*, en los que los goces *materiales* van unidos a los *religiosos*), la *plenitud* de los tiempos es la *liberación es-*

13. Véase H. Ch. PUECH, *La Religión de Maní*, en «Cristo y las religiones de la tierra» II, 469s , JES P. ASMUSSEN, *Maniqueismo* en «Historia Religionum» I, 561s.

14. Cf. Num 6,9-41; Lev 21,1-4; Num 19,16; Lev 11,26- 40.

piritual del ser humano, lo que supone la superación del concepto materialista de la vida. Bajo este aspecto la perspectiva *espiritualizante* del mazdeismo es muy superior a la *nacional-religiosa* de los autores del Antiguo Testamento, incluidos los grandes profetas. Solo la perspectiva evangélica superará la concepción irania.

Según la concepción de Zoroastro todo lo existente se divide en algo *espiritual* (*manahya*) y algo *material* (*astvant*): son como dos órdenes coordinados que arrancan de una pareja diametralmente opuesta. En realidad, ya en la concepción babilónica se suponía una correspondencia entre el mundo superior, celeste, y el inferior, terrestre[15], lo que en la doctrina platónica viene a ser la contraposición del *alma* y el *cuerpo*[16]. Son planteamientos paralelos para expresar el *dualismo* inmanente en la realidad cósmica: espíritu y materia, luz y tinieblas, vida y muerte, bueno o benéfico y malo o maléfico; justamente la radicalización de estos conceptos lleva al planteamiento *dualista* metafísico y ético en Babilonia, en Irán y en Grecia. Pero esta simplificación radical es contraria a la realidad cósmica que esencialmente es mixta, pues lo positivo y lo negativo, lo perjudicial y lo ventajoso están mezclados y forman parte de la trama del equilibrio necesario en el cosmos y en la vida.

Para Zoroastro lo *cósmico* tiene su reflejo en lo *ético*; por eso, los dos supuestos principios primordiales (*Ahura Mazda y Ahriman*) *eligieron* dos caminos divergentes y contrapuestos. Así, uno se decide por el *bien* o lo *constructivo*, y el otro, por el *mal* o lo *destructivo*; es decir, no son por naturaleza la encarnación del *bien* y el *mal*, sino que, después de constituidos, *eligieron libremente* caminos divergentes y contrapuestos. Y así, el principio *ético* de la *elección* libre, como base de la *responsabilidad personal*, es característico de la religión zoroástrica, como lo es en la Biblia[17], si bien en los textos anteriores al exilio se destaca la *corresponsabilidad colectiva* en lo bueno

15. Véase W.H. Ph. ROMER, *La religión de la antigua Mesopotamia*, en «Historia Religionum» I, 121s.

16. Véase G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* (Madrid 1965), 346. 370 .

17. El primer pecado es fruto de la libre elección del supuesto primer hombre. (Gen 3,1s) En Eclo 15, 18 se dice: «Ante el hombre están la vida y la muerte, lo que cada uno quiere, le será dado». Pues «Dios hizo al hombre desde el principio, y le dejó en manos de su albedría (Eclo 15, 14).

y lo malo a través de las generaciones[18]. Según la perspectiva zoroástrica el hombre tiene que elegir también entre los *dos caminos* que eligieron los dos principios primordiales[19]. Para las relaciones humanas tiene especial importancia el *asha* (el *rta* de los escritos védicos de la India) que viene a significar «justicia-equidad», que es como la ley del equilibrio del universo y de la vida moral; es la expresión del orden celeste, de lo jurídico divino, la «lex aeterna» de los pensadores romanos; es el módulo por el que el dios gobierna el mundo. Y el hombre debe asimilarla, haciéndose sumiso a ella, hasta convertirse en una *asha-van* o «seguidor de la verdad» y justicia divinas; así, se encontrará con *Ahura Mazda* (*yast* 28, 5; 49, 7). Además, el *asha* es lo que establece la coordinación entre lo divino y lo humano; por eso fomenta el bienestar, protege la propiedad privada, estimula la vida sedentaria (en oposición a los nómadas destructores), y procura la cría del ganado vacuno; los nómadas saqueadores son los *drugvan* o «seguidores de la mentira» que como destructores, son seguidores de *Ahriman.*

La «inmortalidad» (*a-meratat*) y el «estado de salvación» (*haurvatat*) suelen ir juntos y se aplican tanto a la vida feliz terrenal como a la vida espiritual después de la muerte; los que escuchan a *Ahura Mazda* se salvarán y serán *inmortales* (Yast 45, 5). Pero la *herencia celeste* puede perderse por los malos pensamientos, las malas palabras y las malas obras, siguiendo el espíritu del mal (Yast 32, 5); y todas las acciones deben ser libres sin coacción alguna, pues solo así se puede llegar a la armonía con lo celeste. En realidad, el ser humano es el *centro* de toda la creación[20], pues en torno a él se

18. Responsabilidad colectiva: se castiga a los hijos por los pecados de sus padres hasta «la cuarta generación», aunque se les hace gracia «hasta la milésima», Ex 20, 5. Pero en Jeremías y Ezequiel se dice que en adelante (después de la gran catástrofe de la destrucción de Jerusalén por los pecados de todas las generaciones) se impondrá la responsabilidad individual: cada uno será castigado o premiado según sus obras personales. Ez 18, 20. Véase M. GARCÍA CORDERO. *Teología de la Biblia* (Madrid 1970), I, 673-675.

19. En la literatura *rabínica* se habla de las *dos tendencias* o instintos que Dios dio al hombre: el *yétzer tôb* (instinto bueno), y el *yetzer ra* (instinto malo). De ahí el *dualismo moral* congénito al ser humano. Cf. Rom 7, 14-25, donde el apóstol personifica bien los dos impulsos antagónicos, en el hombre conforme aquello del poeta: «Video meliora, proboque, pejora sequor». Es la pugna entre los *instintivo* y lo *reflexivo.*

20. Según Gen 1,26 el hombre culmina la pirámide de la creación por estar hecho «a imagen y semejanza de Dios», y como tal, rey de todo lo creado, pero al servicio del Creador.

entrecruzan las tendencias del *bien* y del *mal*, pues tanto *Ahura Mazda* como *Ahriman* le solicitan para que se aliste en su ejército del *bien* o del *mal* respectivamente. Y el hombre es *libre* para escoger una de las alternativas (*yast* 44, 15)[21]. Y lo importante es la *recta intención*, ya que la valoración de los actos humanos depende de ella (*yast* 30, 2-4), pues el que sigue la *recta intención* se convierte en ciudadano del *reino de la verdad*; de lo contrario, lo será del *reino de la mentira*.

El ideal es el *justo medio* (*patman*), la «aurea mediocritas» de los pensadores helénico-romanos y de los sabios bíblicos (Prov. 30, 8). Zoroastro (aunque predica la guerra santa contra los nómadas invasores y aconsejaba tratar mal a los malvados), declara que «hay que hacer el bien por el bien» (*aturpat*), concretando más: «No albergues venganza en tus pensamientos, ni te pongas a la altura de tus enemigos»[22]. Pero, además, de las buenas obras, para pasar el puente de la separación (*cinvat*) y no caer en el río de fuego, aprovechan los ritos, y las oraciones de sus parientes próximos[23]. Pero se condena la magia y la astrología; en determinados textos no faltan *ordalias* (por el fuego, el agua hirviendo y el azufre) para separar al fin a los justos de los pecadores. Se administra a los moribundos la *ahoma* (jugo de una planta inebriante, equivalente al *soma* de los textos védicos) como alimento de *inmortalidad*; y a los difuntos se les ofrece pan; y el culto al fuego tiene especial valor.

2. Esperanzas Escatológicas

a. *El destino del hombre después de la muerte*

El hombre está compuesto por el cuerpo (*tanu*), que es animado por la *fuerza vital*, que se pierde al morir; pero el hombre tiene,

21. En el relato de Gen 3, 1s la serpiente solicita a Eva para que se aparte de la ley divina, simbolizada en el «árbol de la ciencia del bien y del mal», es decir, que refleja lo permitido y lo prohibido por Dios, que es Señor de todo. Las cosas son buenas o malas porque el Creador así lo determinó, pero el hombre tiene ansias de autonomía, y quiere determinar por sí mismo lo permitido y lo prohibido. Es el complejo de la *hybris* o desmesura prometeica.

22. Cf. Duchesne-Guillemin *o.c.* II 355.

23. Cf. Id. *ibid*., I, 357.

además, un principio *espiritual* (*urvan*) que sobrevive a la muerte corporal. Además, tiene el *daena* equivalente al *nous* o mente de los griegos, por el que piensa y tiene conciencia de sí. Y ya en los *gathas* más antiguas se destaca el sentido *trascendente* del hombre después de la muerte; por eso, «las palabras, los pensamientos y las obras reciben su valor y su sentido últimos, no en este mundo, sino en relación con el otro»[24]. Porque al que obra el *bien* y venera a *Ahura Mazda* le espera una recompensa después de la muerte; en cambio, al *drugman* o seguidor de la mentira le está reservada una existencia penible y tenebrosa, pues al morir, las almas tienen que pasar por el puente *cinvat* o de la separación que une los dos mundos, el actual y el futuro. Zarathustra acompañará a los buenos para ayudarles a pasar (*Yast* 15, 10). Según los textos del *Awesta* más recientes (posterior a Zoroastro) hay un plazo de *tres días*, entre la muerte y el viaje al otro mundo; durante ellos los pecadores sentirán grandes remordimientos, mientras que los justos sentirán gran alegría. El *alma* está tres días junto al *cuerpo* por si este se reanima; en caso contrario, si es *buena*, se encarna en una *doncella hermosa*, y atraviesa un *jardín de perfumes*; y se le aparece su propia *conciencia* (*daena*) en figura de una joven atractiva de 15 años; pero si es pecadora, se le aparece en forma de bruja repugnante.

Después tiene lugar el *juicio* (*yast* 30, 4; 43, 5). En él aparecen tres grupos: uno, el de los que siguieron el principio del *bien* o a *Ahura Mazda*; el segundo, el de los que siguieron el del *mal* o a *Ahriman*; y el tercero, el de los que siguieron a medias a uno y a otro, pues sus obras buenas y malas se equilibran. En los textos más recientes del *Awesta* se habla de un *estado intermedio* (*hamestagan*) para estos últimos. En algunos textos se dice que la decisión se da por la prueba del *fuego* (*yast.* 43, 4); en cambio, según otros los hechos buenos y malos están escritos en un libro[25], y conforme a él se toma automáticamente la decisión de cada alma. En los textos que hablan de la decisión por el *fuego* se supone que los justos pasan por un puente muy ancho; mientras que los pecadores lo hacen por uno tan estrecho como una hoja afilada de espada, y caen al *estan-*

24. F. KÖNIG, *o.c.* en «Cristo y las religiones...» II, p. 600.
25. Cf. El «libro de la vida» de Dan 12, 1; Ap. 3, 5; 13, 8.

que del fuego[26]. Después el justo entra en un estado de felicidad total, mientras que el pecador va a un lugar de sufrimiento (*yast* 43, 5). El *cielo* a donde van las almas justas está lleno de *luz* y alegría; y el justo se nutre allí de leche y mantequilla (*yast* 49, 5), que es el símbolo del alimento de los bienaventurados. Pero el lugar de sufrimiento o estanque de fuego desaparecerá al fin con la *resurrección* de *todos* los hombres[27].

b. *La resurrección final de todos los muertos*

Solo en los textos más recientes del *Awesta* aparece *claramente* la enseñanza de la *resurrección* de los cuerpos al fin de los tiempos, independiente del *juicio particular* que tiene lugar después de la muerte de cada individuo[28], pues se habla de un *juicio final* en el que será aniquilado el reino de la mentira y del mismo *Ahriman,* lo que dará lugar a la *restauración* de todas las cosas en una nueva forma glorificada, es decir, la *palingensia* o transformación de la naturaleza para ser lugar digno de los justos resucitados[29]; es la nostalgia de un paraíso perdido y recuperado al fin de la historia.

Según los textos más recientes del *Awesta* la historia se divide en *tres* grandes *etapas,* cada una de *tres mil* años. En los *nueve* mil primeros años tuvo lugar la creación de lo *espiritual* y lo *corporal,* de lo *bueno* y de lo *malo,* pero separados. A partir del año *nueve mil* entró *Ahriman* en el mundo de *Ahura Mazda,* y mezcló lo bueno con lo malo; surgió así una pugna entre *Ahura Mazda* (Ormuz) y *Anra Manyu (Ahriman).* Y a los *doce mil* años de la creación aparece Zarathustra, con el que se inicia un período de *tres mil* años, divididos en *tres* períodos de *mil* años. Y al comienzo de cada uno de estos períodos de mil años nace un hijo de Zarathustra, ya que su semen se conserva en el lago Kansavy, de cuyas aguas vive una *virgen* que concibe a un hijo, descendiente de Zarathustra, al que se le llama *Saoshyant,* «Salvador» que contribuirá al triunfo de los *buenos.* El

26. Véase el concepto de *gehenna* con el *fuego* (Mt. 5, 29s; 10, 28; 18, 9; Mc. 9, 43.45.47; Lc. 12, 5; Sant. 3, 6; Ap. 20, 3; Mt. 5, 32.25, 41; Is. 66, 24).

27. Cf. Sab. 3, 1-8; 2 Mac. 7, 7. 11.14.28; Is. cc. 24-27; Dan. 12, 1-2.

28. Cf. F. KÖNIG *o.c.* en «Cristo y las religiones...» II. 606.

29. Cf. Is. 66, 28: los «cielos nuevos y la tierra nueva».

tercer hijo inicia una nueva etapa de *mil* años; y al término de esta etapa se dará la batalla final de la historia. Es el «auxiliador» por excelencia. Los hombres que viven en este último milenio no morirán sino que serán *transformados* para vivir en la nueva etapa con los muertos resucitados[30].

La *resurrección* tendrá lugar del modo siguiente: Primero serán despertados los huesos de *Gayomart* (el hombre primordial)[31]; luego, los *masshi* y *mashani* (la primera pareja humana); después, los demás muertos. Y *Saoshyant* hará despertar a *todos* los difuntos, a los buenos y a los malos, para que cada uno vea sus propias acciones; y entonces el *justo* se distinguirá del *pecador* como la oveja blanca de la negra; y los muertos despertarán cerca del lugar donde murieron para que el *alma* reconozca a su propia *cuerpo* y a sus padres y parientes[32]. Luego, el *justo* será llevado al *cielo*, mientras que el pecador irá al *infierno*, donde estará sometido a sufrimientos durante *tres días*, y los sufrimientos serán *corporales* y *espirituales*. Y el *justo* en el cielo llorará por la suerte triste del *pecador*[33]. Pero toda esta escenificación parece ser de textos posteriores al Cristianismo[34], pues en los *Gathas* primitivos no aparece la idea de la *resurrección*, aunque sí la de la *transformación* del mundo o *palingensia* (*Frashokereti*); pero de esta premisa surgirá fácilmente la idea de la *resurrección*, que se formulará después del Zoroastro. Así, comenta Fr. König: «En los *Gathas* están presentes los fundamentos de lo que podía deducirse la conclusión de la resurrección de los muertos»[35].

30. Cf. 1 Cor 15, 52 s.; 1 Tes 4, 17; Ap. 21, 1s.

31. Véase S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías* (Madrid 1975), 457-461.

32. Esta idea aparece en los libros apocalípticos y rabínicos, como veremos. Según Jl 4, 2. 12 el *juicio final* tiene lugar en el *Valle de Josafat*, «valle del juicio de Yahveh», que los rabinos solían identificar con el torrente Cedrón a cuyo lado están las sepulturas judías. Y muchos querían enterrarse allí para estar el «día del juicio» sin tener que hacer una larga caminata. En realidad el profeta Joel habla del juicio punitivo sobre las *naciones* opresoras de Israel, no sobre los individuos. Véase M. GARCÍA CORDERO, *Libros Proféticos* en «Biblia Comentada» (Madrid 1967) III, 1136s.

33. *Bundahisch*. 220, 15. Citado por F. KÖNIG, *o.c.* 607.

34. F. KÖNIG, *o.c.* 607.

35. FR. KÖNIG, *o.c.* II, 608. San Pedro habla de la *Apokatastasis* o «restauración» de todas las cosas, Act. 3, 20., cuando Cristo vuelva de lo alto, donde está a «la diestra de Dios». Aquí parece venir para instalarse con sus seguidores en «unos cielos nuevos y tierra nueva»

Zarathustra había enunciado «salvadores» que habían de venir, entre los que se catalogaba él mismo. Su misión tenía por finalidad, sobre todo, «renovar» (*frasha*) el mundo. Pero, como dice un iranólogo, «no sabemos si personalmente creía en la *resurrección* de los cuerpos»[36]. Pero ya los griegos del s. IV a. C. nos dicen que los persas creían en la *resurrección*, relacionada con la futura *renovación* del mundo[37]. Y con la *renovación* del mundo viene el triunfo definitivo de *Ahura Mazda*, pues sus enemigos serán aniquilados (Y. 43, 5); y la decisión final en favor de los *justos* será por medio de la prueba del *fuego* (Y. 47, 6), que es el instrumento de la justicia (*asha*) del propio *Ahura Mazda*; de este modo le reconocerán como «Sabio y Salvador» (Y. 43, 4). Según las descripciones más recientes los *malos* caminarán sobre el metal fundido, mientras que los *buenos* sobre leche tibia; *todos los hombres resucitarán*; y los cuerpos ya no envejecerán ni tendrán hambre ni sed[38].

De este modo la perspectiva del *mazdeismo* es totalmente universalista al fin, pues prescinde de toda preocupación nacionalista, que es común en los vaticinios proféticos hebreos[39]. Hasta el *infierno* desaparecerá después de haber sido purificado por el metal fundido, y los *pecadores* que allí estén serán rescatados para asociarse al triunfo de *Ahura Mazda*; solo quedará la serpiente *gocihir* o dragón

conforme a lo que se dice en Is 65, 17, que es recogido por Ap. 21, 5. Quizá todavía estas escenificaciones estén calcadas en tradiciones iranias a través de la literatura judaica de la época. Rabbí Eliezar (fines del s. II. d. C.) cree que la *Edad mesiánica* durará *mil años*. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midraseh*. München 1926, III 824-827.

36. J. DUCHESNE-GUILLEMIN *o.c.* I, 361.

37. Cf. C. CLEMEN, *Fontes Religionis persicae*. Bonn 1930. Citado por F. KÖNIG *o.c.* 608. Herodoto (450 a.C.) supone que los persas tienen la creencia en la *resurrección*, cuando dice que Cambises mandó matar a su hermano Smerdis. Y cuando reaparece el falso Smerdis, el rey sospecha que no cumplieron su orden, y le enterró con sus propias manos, y añade: «Si los muertos resucitan, te hago saber que también resucitará Astyages el medo. Pero si no, todo es como hasta ahora, no te traerá ningún inconveniente» (HERODOTO, *Historia* III, 52). Hay otro texto más claro: el de *Teopompo* (s. III a. C.), pues Plutarco (50-120 d. C.) decía que según Teopompo, los magos cuentan que uno de los dioses reina sobre los otros *tres mil años*, pero al fin, «el *Hades será vencido*, y los hombres vivirán dichosos sin necesidad de comida». Según Diógenes Laerzio (s. III d. C.) Teopompo refiere que «*todos los hombres revivirán* y serán *inmortales*». Y Teodoro de Gaza, citando este texto, habla de la «resurrección», y cree que esta creencia fue propuesta por Zoroastro.

38. Cf. Is. 65, 20. 25.

39. Cf. Is. 60, 21.

infernal, símbolo del *mal*[40]. Y *Ahriman,* principio del mal, será aniquilado, pues fue el que inficionó a toda la creación. De este modo el *bien* triunfa sobre el *mal,* lo que da un sentido radicalmente optimista a la marcha de la historia, pues al final *todos los hombres serán salvados.* Y el hombre primordial, *Gayomart* (el *gigante cósmico,* que es la síntesis del mismo cosmos) se encarnará en *Saoshyant* o «Salvador» escatológico. Y este otorgará a los *cuerpos* de todos la *inmortalidad* y la *incorrupción.* En el tratado *Vandidad* se dice expresamente que la *resurrección* de los muertos no es más difícil que la *creación* de ellos, pues esta procede *ex nihilo,* mientras que aquella de una materia preexistente; cada muerto al resucitar buscará sus huesos en la tierra, la sangre en el agua, los cabellos en las plantas y la *vida* en el *fuego.* Y *Saoshyant* matará a la bestia llamada *Hadhagash,* y con su grasa preparará la comida de la *inmortalidad* con la que todos los hombres podrán conseguir esa *inmortalidad*[41]. Según los textos védicos de la India se cree que una divinidad dará a sus fieles una bebida (*homa*), por la que estos se convertirán en *inmortales.* Son dos concepciones similares, pero de hecho en los textos védicos no se habla de la *resurrección* de los cuerpos.

En el *Awesta* reciente (Yast 19, 10-11) se habla del *chvarna* («esplendor de la gloria»), símbolo de la *luz* y de la dignidad de los monarcas iranios; es el resplandor propio de *Ahura Mazda;* con él ha creado maravillosas creaturas que colaboran en la terminación de la creación del mundo y en su *renovación escatológica;* así, se dice. «Cuando los *muertos vuelven a resucitar,* cuando los *vivientes* se liberen del *aniquilamiento,* entonces él hará maravillosa la vida según su voluntad»[42]. En otro fragmento se habla de los «cuerpos sin vida restaurados»[43]. Así, pues la doctrina de la *restauración* de la tierra,

40. Cf. Ap. 20, 1-3. Allí estará *mil años.* Es el símbolo de la oposición al *Mesías.* Cf. Ap. 12, 2-7.

41. *Vandidad* 30, 25. Idea similar aparece en *Henoc* 60, 24: «En ese día se dividirán dos monstruos: uno femenino, llamado *Leviatán,* y otro masculino, llamado *Rahab,* que ocupan el desierto de Dendain, en el *oriente,* donde están los *elegidos,* aquí el antepasado séptimo desde Adán fue recibido. El ángel que le acompaña le mostrará las cosas ocultas... *el ángel de la paz* enseña que hay dos monstruos que hay que comer para que el juicio no sea en vano». Cf. *Apoc. Bar.* 29, 4.

42. Cf. F. KÖNIG, *o.c.* 609.

43. ID., *ibid.*

de la que se habla ya en los *Gathas,* parece ser la base de la doctrina de la *resurrección* que aparece en el *Awesta* reciente. La tierra se hace *frasha,* es decir, maravillosa (Yast 30, 9; 34, 15), y en esta restauración final todo se idealiza: los que murieron adultos aparecerán con la figura de un hombre de cuarenta años, y los que murieron de niños con un cuerpo de quince años. Y en ese *universo restaurado* desaparecerá el *dualismo* entre el *bien* y el *mal,* reinando *Ahura Mazda* para siempre sobre todos los hombres; es el *monoteismo escatológico,* que corresponde al primordial del *padre del cielo* de los indoeuropeos.

5
La esperanza de ultratumba entre los helenos

1. La muerte, la suprema frustración del hombre

Todos los hombres de todas las latitudes y épocas han luchado contra el pensamiento de la muerte, pues todo viviente ansía permanecer indefinidamente, gozando de la luz vivificante del sol y fuente de alegría; a pesar de la dura lucha por la existencia, el ser humano no quiere desaparecer, y como sabe que ha de morir, surge así la «angustia vital» o el «sentimiento trágico de la vida»; esto lo dramatizaron los grandes pensadores de la Hélade en las distintas épocas, porque el griego amaba la vida, porque en ella podía realizarse no solo en su dimensión fisiológica, sin como *ser pensante*, que busca los misterios del cosmos y de la vida para captar la gran armonía del universo. Porque el hombre, ser mixto compuesto de *espíritu* y *materia*, está siempre disconforme con su realidad existencial, y trata de escalar nuevas cimas como el Prometeo de la leyenda helénica; quiere escalar la cima donde se encuentran los dioses inmortales, robándoles el misterio de su felicidad.

Precisamente, por esta obsesión por huir de la terrible parca, los poetas helénicos han presentado a las divinidades como la *encarnación del ideal humano* con sus más altas aspiraciones de vivir siempre jóvenes; por eso, la perspectiva de una vida en la *región de las sombras* del más allá no podía satisfacer a quienes conciben la vida como una actividad ilusionante. Para los romanos el muerto era un

de-functus, es decir, un ser que había dejado de funcionar, y que no tiene nada que hacer bajo el sol. Es que los griegos tenían el sentido de la ilusión por la vida como proyecto de existencia dentro de un *ideal esteticista* conforme al consejo de Platón: «Animo, Teeteto, por pequeñas que sean nuestras fuerzas, es preciso seguir adelante»[1], lo que daba lugar al ideal de la *kalokagathia*, el modelo del humanismo helénico. Y este ideal supone como el nombre lo indica, belleza física, como reflejo de la belleza del alma[2]. El sabio griego tenía que ser bien nacido (*eugennes*), prudente (*frónesis*), con muestra clara de valor personal (*andreia*), dispuesto a soportar todo con dominio de sí mismo (*enkrateía*), y con sentido de la medida en todo (*métrios*)[3]. Pero este era un ideal para una minoría culta ateniense, que trataba de descubrir el *kosmos*, es decir, el sentido armónico del universo y de la vida.

Los héroes homéricos exclaman: «No hay nada de valor para mí como la vida»[4], porque la muerte es «lo que todo lo acaba (*telos thanatoio*) aunque es también el término de la triste senectud (*télos géraos argeléou*). De hecho, los héroes homéricos van a la guerra para conseguir *gloria* y *botín*, pero aman los goces normales de la vida con una casa bien abastecida[5], con su esposa y esclavas de níveos brazos. A esto se reduce el «humanismo» de los tiempos heroicos; serán los filósofos los que buscarán un nuevo sentido a la vida por encima del ideal de la «aurea mediocridad» a base de una idealización *intelectual* que no estaba al alcance del hombre vulgar, que tiene que luchar por el problema de la subsistencia de cada día.

2. EL CULTO A LOS MUERTOS Y A LOS HÉROES

Como en otros pueblos, la gente helénica cree que los difuntos siguen viviendo, aunque en una vida *triste*; por eso, tratan de ayu-

1. PLATÓN *Sofista* 261 b.
2. Por eso la fealdad física de Sócrates planteaba un problema a los que le admiraban como «sabio». Véase A.J. FESTUGIÉRE, *L'idéal religieux des grecs et l'Evangile* (Paris 1939), 17 n. 3.
3. ID, *ibid*, p. 12.
4. *Iliada* IX, 401.
5. *Iliada* IX, 402.

darles con ofrendas; se les llama «cabezas débiles» porque se les ha robado la alegría de vivir[6]. Los *órficos* hacían la λυσις o lustración por los muertos[7]. Pero con las ofrendas a los difuntos no se trata de protegerse contra posibles acciones maléficas de ellos, aunque en épocas más primitivas se quería *ayudar* al difunto, y preservarse de sus apariciones, que pudieran molestar a los vivos. Los héroes homéricos eran incinerados, aunque en Micenas las tumbas reales prueban que se conservaba su cuerpo; parece que la cremación de los héroes se generaliza a partir del s. XI a. C. En el s. X a. C. se quemaban ídolos micénicos femeninos como ofrenda de séquito y servidumbre; en el s. IX a. C. se introdujo la *inhumación*, aunque también se practicaba la *incineración* de tradición anterior.

No obstante, no parece que haya *culto a los muertos* propiamente tal, aunque las ofrendas, sobre todo las *libaciones* eran práctica común; para que penetrara el líquido en la tierra se hacían orificios y canales. Ulises ofreció a las sombras miel, aceite y agua, y finalmente sangre para que las sombras recuperaran su conciencia, pues la sangre era la portadora de la vida[8]. Pero en los tiempos homéricos se ofrecían incluso sacrificios cruentos por los muertos; los animales sacrificados se quemaban; y la *sangre* era reservada para el muerto, derramándola como si el difunto estuviera atado a la tumba. Después se hacía una ofrenda de pasteles sobre la tumba; pero los griegos no admitían los banquetes de vivos y muertos en comunidad; pues la costumbre de ofrecer banquetes junto a las tumbas es tardía en Grecia; quizá por influencia de costumbres romanas[9].

Del *culto a los muertos* surgió el *culto a los héroes*, que eran no mejores, sino más *poderosos* que los otros difuntos; en los cultos micénicos había una ceremonia de culto después de las exequias. A los héroes se les llamaba «mejores»; por eso, se les daba cierto culto, sobre todo a los fundadores de las ciudades; se empezó por comidas

6. M. ZIEGLER: «Los hombres homéricos, los hombres contemporáneos de la Edad de hierro de Hesiodo, no tienen nada que temer ni nada que esperar después de la muerte, sino que le sea robada la alegría de vivir» (Pauly-Wisoba 1801-1371), citado por K. PRÜM, *La religión de los griegos*, en «Cristo y las religiones de la tierra» (Madrid 1960), II 65, n. 161.

7. Cf. 1 Cor 15, 29.: los cristianos «se bautizaban por los muertos».

8. *Odisea* XI.

9. *Odisea* XI.

funerarias en su honor, pues como amigos de los dioses se consideraban que podían ayudarles.

3. La región tenebrosa del «Hades»

El nombre de *Hades* (*aides*, «sin visión») es el que caracteriza a la región de los muertos; el nombre se daba también a la divinidad que presidía esta región de sombras subterránea. *Hades*, según la mitología arcaica es el hermano de Zeus, de Hera, de Hestia, de Demeter y de Poseidón, pues era hijo de Cronos y de Rea. Por eso, después de la victoria sobre los *titanes*, Hades, Zeus y Poseidón se reparten el universo: Zeus, dios del cielo, Poseidón, dios del mar, y *Hades*, dios del mundo subterráneo, que se divide en distintas regiones superpuestas con mayor o menos oscuridad, siendo la región más oscura y profunda el *Tártaro*. Al nacer, *Hades* fue rechazado por Cronos; por eso tomó parte en la lucha contra los *Titanes* y los *Cíclopes*, que le armaron con un casco que le hacía *invisible* (*a-ides*); de ahí su nombre de *Hades*[10].

En los *infiernos* (región subterránea) reina sobre los difuntos; es un ser despiadado, ya que no permite retornar a la tierra a los que allí llegan; y está asistido en sus funciones por *demonios* y genios múltiples; uno de ellos es *Carón*, el encargado de llevar en su barca a través de la laguna *Estigia* a las almas que allí llegan cada día. Con *Hades* reina su esposa *Perséfone* o *Proserpina*, tan cruel como él; fue arrebatada por *Hades* en las llanuras de Sicilia mientras recogía flores; era hija de *Demeter*, por tanto, sobrina de *Hades*. Este se había enamorado de ella, pero *Zeus*, su padre, no permitió el matrimonio, pues le repugnaba que su hija estuviera destinada a morar entre las sombras subterráneas. Por eso, *Hades* decidió raptarla con la complicidad de *Zeus*; pero más tarde este mandó que la devolviera a su madre; pero ya *Hades* la había dado a comer un grano de granada; y en la región de los muertos todo el que entrara y había tomado algún alimento, no podía ya volver a la región de los vivos.

10. Prüm *o.c.*, II, 66.

De ahí que incluso, su esposa *Perséfone* estaba obligada a pasar un tercio del año junto a su marido *Hades*; pero la unión entre ellos fue infecunda[11].

Como antes indicamos, la región más profunda del *Hades* era el *Tártaro*; según Hesiodo hay la misma distancia del *Hades* al *Tártaro* que del cielo a la tierra. Esas regiones más profundas constituyen los fundamentos del universo; y allí encerraron los dioses a sus enemigos vencidos: Así, *Uranos* (del cielo) encerró allí a los primeros hijos que había tenido *Gaia* (la tierra), es decir, a los *Cíclopes*; pero *Gaia* insurreccionó a sus hijos contra su padre. Y después de su victoria, *Cronos* liberó a las *Cíclopes,* pero se apresuró a encerrarlos de nuevo, porque los encontraba peligrosos. Estos fueron definitivamente liberados por *Zeus*, quien los tomó como aliados en su lucha contra los *Titanes* y *Gigantes*. Pero los *Titanes* fueron también arrojados al *Tártaro* por él, ayudado por sus hermanos *Hades* y *Poseidón*.

Y el propio *Zeus* solía amenazar a las divinidades olímpicas con enviarlas al *Tártaro* si se oponían a sus designios. Así, cuando *Apolo* mató con sus flechas a los *Cíclopes*, estuvo a punto de ser enviado a esa región tenebrosa; pero *Leto*, su madre, obtuvo de *Zeus* que no fuera enviado allí, sino que estuviera al servicio de un mortal. También en el *Tártaro* estaban encerrados los grandes criminales como *Sísifo* y *Tántalo*.

4. La vida de los difuntos en ultratumba

En los poemas homéricos encontramos dos representaciones diferentes sobre la existencia de los muertos en el más allá: una triste, según la cual los difuntos están reducidos a flácidas *sombras*, sin consistencia corpórea, y con nostalgia de la vida pasada bajo la luz del sol, la única que merece el nombre de tal, porque sumidos en la mayor indolencia las sombras de los muertos, como en ectoplasma,

11. El *Hades* ya sea como *región de los muertos* o como personificación del dios infernal aparece citado en la *Iliada* a menudo: IV, 59; XV, 18s; XX, bis, Hesiodo, *Teogonia* 311. 455. 768. 850. Id., *Trabajos y días* 153; Esquilo, *Euménides* 269; Diodoro de Sicilia V, 4, 1-3; Cicerón, *In Verrem* II, 4. 48; Ovidio, *Fest.* IV, 419; *Metamorfosis* V. 364; Estrabón III, 2.9; Platón, *Cratilo* 403.

vegetan sin ilusiones en una atmósfera semioscura y lívida, dando a todo un aspecto triste y sombrío. Es la concepción común en la antigua tradición helénica; y según algunos textos se coloca esta región umbrosa en el país de los cimerios (Crimea actual)[12]. Según otra perspectiva más alegre, que parece posterior dentro de la literatura homérica, se coloca a los *héroes* como excepción en las «islas de los bienaventurados». Son los *Campos Elyseos* en las islas del extremo occidente[13].

Pero esto es una excepción, ya que comúnmente se creía que las *almas* o sombras de los difuntos llevaban una existencia triste y errabunda en busca de algo de comida o bebida para fortalecerse, bebiendo en el lago *Cocito* o bien participando de la sangre de las víctimas que les ofrecían sus familiares que les sobrevivían. Pero esto no se considera como verdadera vida, pues esta no se concibe sin el vigor corporeo que da plenitud al *yo* personal para poder gozar de los bienes terrestres en una sociedad que ofrecía la oportunidad de realizarse como persona humana. Lo que subsiste después de la muerte es en realidad una *forma* (*eidolon*) *umbratil*, sin consistencia; de ahí que a los difuntos se les califique como «un pueblo extinguido»[14].

La propia madre de Ulises le explica a su hijo la situación de los muertos en la región tenebrosa: «Para todos, cuando la muerte nos llega, esta es la ley común: los nervios no se tienen, ni la carne, ni los huesos; todo cede a la energía de la ardiente llama; desde que el *alma* (*psykhe*) ha abandonado los huesos blanqueados, la *sombra* toma su vuelo y huye como un sueño»[15]. Justamente la *Iliada* se inicia con estas palabras que acusan a Aquiles, porque «arrojó al *Hades* a tantas *almas* audaces de héroes, en tanto que a esos mismos héroes convertía en presa de los perros y aves del cielo»[16]. Aquí encontramos por primera vez una clara *dicotomía* entre el *alma* (*psykhé*) de los héroes que se van, como especie de sustrato personal –que sobrevive a la muerte corporal– y los cadáveres a los que se identifica con los héroes que conservan todavía aparentemente su forma ex-

12. *Odisea* X, 508s. 11, 14.
13. Hesiodo, *Trabajos y días*, 140-173.
14. Cf. *Odisea* XI, 29. 65. 206. 391. 475. 376. 491.
15. *Odisea* X, 216-222.
16. *Iliada* I, 1s.

terna; así, pues, se contrapone la *psykhé* que sobrevive en la región de las sombras y la parte *corporal* (*soma*) que se descompone, y es presa de los canes y de las aves de rapiña.

Por supuesto que en esta división *dicotémica* elemental de los escritos homéricos no se trata todavía del *dualismo* radical entre *cuerpo* (*soma*) y *alma* (*psykhe*) que aparecerá más tarde entre los *órficos* y *pitagóricos,* y que recogerá Platón en su esquema *dualista* de las *almas aprisionadas* en el *cuerpo,* que son como cárcel (*sema*). Porque en los escritos homéricos la verdadera vida es solo la *terrenal*–cuerpo y alma, como principio vivificador, conformando un conjunto– y la supervivencia en el *Hades* es como un eco desvirtuado de la vida pasada de la que el difunto siente nostalgia. Pero, con todo, dentro de esta concepción primitiva la *psykhé* no desaparece, aunque abandone el cuerpo convertido ya en cadáver; por tanto, la muerte no supone la aniquilación total de la personalidad y conciencia humana, sino que esta subsiste en estado debilitado y somnoliento sin nada de lo que puede ilusionar al hombre como tal, pues le falta una de las partes esenciales, el *cuerpo,* que es el que disfruta de los placeres sensibles, que forman parte del ideal de felicidad del ser humano. Así, la *psykhé* que abandona al cuerpo es como un «doble», una *copia difuminada* y en tono menor de la vida anterior, como la imagen que vemos en sueños, sin consistencia, pero sin perder la conciencia de la propia personalidad; por eso las *sombras* hablan y razonan con Ulises cuando va a visitar a los muertos; pero lo hacen sin tener ilusiones, como expectros intangibles.

Por ello, Aquiles el día antes de las exequias de su amigo Patroclo ve a este, y le describe de esta forma: «He aquí que viene el *alma* (*psykhé*) del desgraciado Patroclo, *en todo semejante al héroe* en la estatura, en los hermosos ojos, en la voz, ataviada con la misma indumentaria»[17]. Y Aquiles intenta abrazarle como si tuviera consistencia corporal, y le dice con ilusión: «Acércate a mí, para que siquiera un instante, estando abrazados los dos, gocemos de nuestros tristes sollozos»[18]. Pero su amigo es ya como una *sombra,* sin consistencia corpórea, y por eso, Aquiles tiene que renunciar a darle el abrazo

17. *Iliada* XXIII, 62 s.
18. *Iliada* XXIII, 62 s.

entrañable de amigo, pues «el *alma* (*psykhé*) cual un *hálito* ha desaparecido bajo la tierra con un leve *gemido*»[19], ya que no tiene ni fuerzas para gritar como la hacía en vida. Entonces Aquiles, desilusionado, al despertar de la triste pesadilla, exclama. «¡Ah! No hay duda; *un no se qué vive en el Hades*, un *alma*, una *sombra en la que ya no reside ya el espíritu (pneuma)* y toda la noche ha permanecido ante mí: el *alma (psykhé)* del desventurado Patroclo gimiendo, lamentándose, dando constantes órdenes. Se parecían de modo especial»[20].

Y en la *Odisea* las *almas* de los difuntos son comparadas a los murciélagos que revolotean por el *Hades* con tenues graznidos. Y al morir, el *alma* o *psykhé* se retira vuelta de espaldas mirando con nostalgia hacia la vida luminosa que abandona definitivamente, hacia la tierra sin retorno. Así de Héctor se dice que «apenas ha hablado, la *muerte que todo lo acaba*, le envuelve; su *alma* se separa de su cuerpo, y parte, volando hacia el *Hades, llorando su destino*, y *abandonando la fuerza y la juventud*» [21]. Porque la muerte representa para el hombre la cesación de ver la luz, y por consiguiente el estar alegre, dando de lado a todas las ilusiones de destacar en la sociedad, afirmando su personalidad.

Cuando Ulises quiere abrazar a su madre, la *sombra* de ella se desvanece como un sueño; por lo que el héroe exclama: «Madre ¿Porqué huyes cuando intento darte un abrazo? Si al menos, abrazados, pudiéramos gozar ambos del temblor de los sollozos; la noble *Perséfone* ¿no habrá querido, suscitando tu *sombra*, redoblar mi pena y mis gemidos?»[22]. Pero ella le responde que al perder el cuerpo, «la *sombra* emprende el vuelo, y *se disipa como un sueño*»[23]. Precisamente, por esta situación de flacidez e inconsistencia las *almas* de los difuntos necesitan beber la sangre (vehículo de la vida) para recuperar parte de su *conciencia* que ahora está como somnolienta, y así poder conectar con los vivientes y recordar las acciones de su vida pasada. Por ello, la madre de Ulises, después de haber bebido de la sangre de las víctimas, recupera parte de su conciencia, y reco-

19. *Iliada*, XXIII, 100-101s.
20. *Iliada* XXIII, 103s.
21. *Iliada* XXII, 381s.
22. *Odisea* XI, 210s.
23. *Odisea* XI, 216s.

noce a su hijo, al que comunica que su familia está esperando ansiosamente su retorno. Y por su parte el héroe de Itaca le cuenta todas sus tribulaciones pasadas en su accidentado retorno a la patria, sin saber que había fallecido su progenitora, quien murió, no de enfermedad, sino de nostalgia y pena por él; por eso ella le declara: «Fue, oh mi nombre Ulises, tu propia ternura la que arrancó mi vida de la dulzura de la miel»[24].

En realidad, la condición de los difuntos en el *Hades* es tan triste, que ni siquiera los héroes, que tienen allí un lugar de permanencia, pueden librarse de la nostalgia de la vida perdida. Es justamente lo que se refleja en el diálogo entre Ulises y Aquiles cuando se encuentran en la región subterránea. En efecto, el héroe de Itaca se extraña de que su amigo Aquiles ejerza de rey en aquella región tenebrosa «en los confines del Océano, de profunda corriente. Allí están el pueblo y la ciudad de los cimerios entre nieblas y nubes, sin que jamás el sol resplandeciente les ilumine con sus rayos, ni cuando sube al cielo estrellado, ni cuando vuelve a la tierra,pues una *noche perniciosa* se extiende sobre los míseros mortales»[25]. Y allí Ulises, después de hacer libaciones a los muertos en un hoyo con agua, miel, vino, agua y harina, suplicó a «las inanes cabezas de los muertos»[26], y después de «haber rogado con votos y súplicas al *pueblo de los difuntos*», degolló las víctimas y «al correr la sangre, al instante se congregaron, saliendo del *Erebo*, las *almas de los fallecidos*: mujeres jóvenes, mancebos, ancianos que en otro tiempo padecieron muchos males, tiernas doncellas con el *ánimo angustiado* por reciente pesar, y muchos varones que habían muerto en la guerra, heridos por broncímeas lanzas, y mostraban ensangrentadas armaduras, *agitábanse todas con grandísimo murmullo alrededor del hoyo*, unas por un lado y otras por otro, y el pálido terror se enseñoreó de mí... y yo, desenvainando la espada, que junto al muslo lleva, me senté y permití que las *inanes cabezas de los muertos se acercaran a la sangre* antes que hubiera interrogado a *Tiresias*»[27].

24. *Odisea*, XI 200s.
25. *Odisea* XI, 13-19.
26. *Odisea* X, 26-29.
27. *Odisea* XI, 35-50.

Luego, Ulises recibe la visita de sus antiguos compañeros que le piden les organice los funerales, y eleve un túmulo en su memoria y de su madre, Anticlea, a la que no permitió que bebiera de la sangre antes de interrogar al adivino *Tiresias*; también este tiene necesidad de la sangre para poder revelarle el porvenir; y al fin, este le comunica a Ulises que morirá «en placentera vejez» en su patria después de haber dado muerte a los insolentes pretendientes[28]; y le comunica a Ulises que solo las *almas* a las que permite este beber de la sangre, podrán hablarle. Y la primera que llega es su propia madre, quien se extraña de que haya llegado a aquella región tan alejada; pero luego satisface a la curiosidad de su hijo quien le pregunta por su esposa e hijo, diciendo que su padre vive afligido en el campo como pastor, y que ella murió de pena y de nostalgia por él[29]. Pero cuando Ulises quiere abrazarla, se evapora, porque ya no tiene la consistencia corporal de los vivientes[30]. Después, llegan las esposas de los héroes, que «iban en tropel alrededor de la negra sangre»[31]; pero él no les permitió que bebieran «a un tiempo la negra sangre».

Llega después la *sombra* de Agamenón, a cuyo alrededor se congregaron las *almas* de los que en la mansión de Egisto perecieron con el héroe, «cumpliendo su destino»[32]. Y después de beber la sangre, el héroe atrida «comenzó a llorar ruidosamente... y tendía las manos con el deseo de abrazarme, pero ya no disfrutaba del vigor ni de la fortaleza que antes tenía en sus flexibles miembros»[33]. Y luego, le cuenta su trágico fin, pues fue asesinado por Egisto y su esposa Cliptemnestra en un banquete «como se mata un buey junto al pesebre», y sus compañeros fueron «degollados como puercos de albos dientes para una comida de bodas»[34]. A continuación, aparece la *sombra* de Aquiles, quien asombrado ante la presencia de su antiguo amigo Ulises, le pregunta: «¿Cómo te atreves a bajar a la mansión del *Hades*, donde residen los muertos, que están privados

28. *Odisea* XI, 80-134.
29. *Odisea* XI, 152-203.
30. *Odisea* XI, 215-224.
31. *Odisea* XI, 228.
32. *Odisea* XI, 228.
33. *Odisea, XI, 391-394.*
34. *Odisea*, XI, 411-415.

del sentido y sin imágenes de los hombres que ya fallecieron?»[35]. El héroe de Itaca le responde que ha venido para consultar al adivino *Tiresias* sobre el modo de volver a su patria; y añade, admirado de que Aquiles también en el *Hades* tenga categoría de soberano por encima de las sombras: «Tu, oh Aquiles, eres el más feliz de todos los hombres que nacieron y han de nacer, pues que antes, cuando vivías, los argivos te honrábamos como a una deidad; y ahora, estando aquí, imperas poderosamente sobre los difuntos. Por lo cual, oh Aquiles, no debes entristecerte porque estés muerto».

Pero la respuesta de Aquiles fue tajante: «No intentes consolarme de la muerte, glorioso Ulises, pues preferiría ser labrador y servir a otro, a un hombre indigente que tuviera poca hacienda para mantenerse, a *reinar sobre los muertos*»[36]. Y con nostalgia de su antiguo vigor perdido, declara que quisiera ver a su padre «a los rayos del sol, siendo cual era en la vasta Troya, cuando mataba a guerreros muy fuertes, combatiendo con los argivos». Y entonces Ulises para consolarle le cuenta las hazañas de su hijo Neoptolemo, con lo que el alma de Aquiles «se fue a buen a paso por la pradera, gozosa de que le hubiera comunicado que su hijo era insigne»[37]. Y luego continúa Ulises declarando lo que presencia: «El alma de Ayax de Telamón se mantenía alejada, enojada porque le vencí en el juicio que se celebró acerca de las naves para adjudicar las armas de Aquiles»[38]. Y ante la invitación de Ulises a que depusiera su cólera y resentimiento «nada contestó, sino que se fue hacia el *Erebo* a juntarse con las otras almas de los difuntos»[39].

Después Ulises explica cómo vio a *Minos* administrando justicia sobre los difuntos, quienes sentados a su alrededor, «exponían sus causas al soberano de la morada de anchas puertas del *Hades*»[40]. A continuación refiere el suplicio de *Tántalo* y de *Sísifo*; y finalmente se encuentra con Hércules «en torno al cual se dejaba oír la gritería de los muertos –cual si fuesen aves– que huían espantados a todas partes,

35. *Odisea*, XI, 475-476.
36. *Odisea* XI, 489-491.
37. *Odisea* XI, 538-540.
38. *Odisea* XI, 543-545.
39. *Odisea*, XI, 563-565.
40. *Odisea* XI, 568-571.

pues Hércules semejante a la tenebrosa noche, traía desnudo el arco con la flecha sobre la cuerda, y volvía los ojos atrozmente como si fuese a disparar»[41]; luego, se internó en el *Hades*.

Pero paralela a esta antigua tradición helénica sobre el estado de las almas de los difuntos en el *Hades* sin poder salir de él hay otra creencia que supone que las *almas* de los difuntos frecuentaban las moradas de los vivos en busca de comida; y que pueden ser *evocados* por estos, pues las *sombras* de los muertos podían traer desgracias o dichas a los vivos; por eso, se les ofrecía comida en los sepulcros para tenerlos contentos y para que no molestaran a los vivos. Justamente, esta creencia popular es utilizada por los trágicos griegos para dramatizar sus ideas sobre el destino de los hombres. Así, en las *Coéforas* se trata de despertar el *alma* de Agamenón, el rey asesinado con los pies cortados por su esposa Cliptemnestra para que no pudiera retornar a la tierra y tomara venganza de ella; pero la *sombra* del atrida está descontenta, y clama venganza contra los asesinos; y Orestes debe morir por la fuerza vengadora, pues en este mundo el *alma* del difunto puede convertirse en poder *maléfico*, ya que puede turbar la vida de los vivos, apareciendo cerca de su tumba. Y en el *Hades* la *sombra* de Agamenón solo piensa en matar a su esposa infiel y criminal. Es que los difuntos siguen manteniendo su rencor, como hemos visto en el caso de Ayax de Telamón respecto de Ulises que se había apropiado las armas de Aquiles[42].

De hecho, la supervivencia de las *almas* de los difuntos en la región de las sombras no podía ser más triste, pues como dice Píndaro «un cielo de bronce» los separaba de las alegrías de la vida. Pero la muerte es ley de vida como declara Aquiles a Licaón cuando este le pide que le perdone la vida, pues también murió su amigo Patroclo; y al fin él mismo, a pesar de ser hijo de una diosa, tendrá que sucumbir ante la parca: «También sobre mí se ciernen la muerte y el destino irresistible; ¿será a la aurora o a la caída de la tarde o en pleno día? Día vendrá en que alguien me inmolará a Ares»[43], pues sabe que está señalado por el sino de las parcas con carácter ineludi-

41. *Odisea*, 605-610.
42. *Odisea*, XI, 561-563.
43. *Iliada* XXI, 10s.

ble. Solo los dioses están libres de este trágico destino: por eso, Eurípides llega a decir: «ser mortal es ser desgraciado», ya que como tal está destinado a recorrer un ciclo señalado por el destino.

Pero a pesar de esta triste y trágica perspectiva los helenos tenían un sentido deportivo de la existencia, y no la maldecían, sino que trataban de sacar de ella un mínimo de felicidad temporal –el único asequible al hombre–. No es el «nacer para la muerte» de Heidegger, ni su fatalismo era negativo como el *maktub* del Islam, sino que sabiendo que su horizonte era limitado, trataban de realizarse con ansias de superación, idealizando su destino y huyendo de la cruel parca en la medida en que era posible, y procuraban realizar gestas que perpetuaran su recuerdo en las futuras generaciones. Su filosofía de la vida se basaba en el «carpe diem» del pragmático Horacio, como lo sintetiza Aquiles en estos términos bien plásticos: «Nada hay para mi comparable a la vida: se crían bueyes, gordos carneros, se compran trébedes y caballos de blondas crines. La vida de un hombre se recupera; pero jamás se recupera desde el día en que el alma abandona el recinto de los dientes»[44]. Es el ideal de tejas a bajo del que no espera nada positivo en ultratumba. Bajo este aspecto coincide con el expresado en el «canto del arpista» egipcio[45], y del sabio hebreo (Ecl 9, 3-10), y de los epicúreos de Sab. 2, 1-11.

Pero lo característico de los héroes homéricos es que tratan de superar el trágico *hado* que preside su existencia, soñando con una muerte bella (*kálôs thanein*), realizando una proeza en la que se muestre el arrojo, la superioridad personal en el combate, dando así pábulo a la inmortalidad de la fama; así, los protagonistas homéricos mueren aureolados por la *gloria*, cumpliendo su funciones de *señores de la guerra*, que para ellos es la suprema categoría en la jerarquización social; y aunque ante el peligro desean huir y tratan de esquivar la muerte, la asumen con *elegancia*, para que las futuras generaciones hablen con admiración de ellos; es la vida convertida en *teatro* en el momento de dejar esta existencia. Por eso, Ulises a pun-

44. *Iliada* XXI, 10s.

45. Véase M. García Cordero, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977), 577-580.

to de naufragar, teme morir oscuramente sin gloria, y tiene envidia de los que murieron en lucha con sus enemigos en las llanuras de Troya[46].

Es que los héroes homéricos *aparentan* sentirse *señores* ante la muerte inevitable, y esperan que sus gestas sean cantadas por los rapsodas en el porvenir. Pero, por otra parte, al verse ante la muerte, sienten pena y nostalgia de la vida que dejan, y se acuerdan de su familia. Por eso, como dice Ch. Möller, «el humanismo griego es nostálgico, dulcemente orientado hacia la esperanza de un mundo mejor; y es profundamente triste ante la muerte; es, con todo, un *humanismo*, el de la *gloria*, el de la *kalokagathia* y del bello morir»[47].

Con todo, como ya apuntábamos en páginas anteriores, en los tiempos posteriores a los homéricos, los poetas sueñan con un lugar de felicidad para los héroes (solo para ellos) en los *Campos Elyseos*, donde podrán dedicarse a una vida deportiva en plena juventud permanente; es lo que se refleja en los estratos literarios más recientes de la *Odisea*. Así, se dice de Menelao: «En cuanto a tí, oh divino Menelao, tu destino no es someterse a la *Moira* y morir en Argos, criadora de caballos; los dioses te mandarán a los *confines de la tierra*, a la *pradera elysea* donde se halla el rubio Radamantos. Allí, una vida fácil es concedida a los humanos; allí jamás hay nieve, ni largos inviernos, ni lluvias; por el contrario, el río Okeanos envía las auras del Céfiro, que refresca a los hombres. Y tal será tu destino, por ser el esposo de Helena y yerno de *Zeus*»[48]. Esta idealización poética aparece en Hesiodo, según el cual Meneleo no muere, sino que permanece unido a su cuerpo; y así, es trasladado a un lugar feliz, no debajo de la tierra, sino en los confines del mundo habitado; pero esta suerte dichosa es una excepción, por ser yerno de Zeus[49]. Por su parte, Píndaro distingue en la región subterránea de los muertos una zona *tenebrosa*, donde están los *culpables*, y una *región*

46. *Odisea* IV, 506s.

47. Cf. Ch. MOELLER, *Sabiduría griega y paradoja cristiana* (Barcelona 1965), p. 211.

48. *Odisea*, IV, 560s.

49. En la Biblia aparecen dos personajes que no fueron llevados a la región de los muertos o *sheôl*, sino que fueron «arrebatados» al cielo por su virtud excelsa. Son el patriarca *Henoc* (Gen 5, 24), y *Elías* el gran profeta (2 Re 2, 11). También según el *Poema de Gilgamesh*, el héroe del diluvio, *Utnapishtin*, fue salvado y trasladado a la desembocadura de los ríos con los dioses (*Gilg.* XI, 192-193).

luminosa, donde están los *justos*; en este supuesto, hay una discriminación entre los difuntos conforme a los méritos anteriores contraídos en vida, lo que ya es una nueva frontera exigida por el sentido de justicia que hay en todo ser humano, pues no concibe que tengan la misma suerte los malvados que los hombres honrados. Pero esta nueva concepción de Píndaro parece depender de las ideas *órfico-pitagóricas* que surgen hacia el s. VII a. C al margen de la tradición popular de los tiempos heroicos.

5. LA VIDA TERRENA, UNA SOMBRA DEL MÁS ALLÁ

Justamente, por esta época surge en la Hélade un nuevo planteamiento sobre el sentido de la vida humana. Hacia el s. VI a. C. Teognis de Megara hacía esta declaración revolucionaria: «De todos los bienes el más deseable a los habitantes de la tierra era *no haber nacido*»; y caso de haber nacido, lo más deseable era franquear cuanto antes las puertas del *Hades* para reposar profundamente sepultados en la tierra»[50].

Encontramos, pues, aquí perfectamente formulado «el sentimiento trágico de la vida», porque a esta no se le encuentra sentido ni finalidad. Por eso, Eurípides se pregunta: «¿Quién sabe si la *vida* no es la *muerte* y la *muerte* la *vida* para los de abajo»?»[51].

Este nuevo planteamiento surge cuando las ideas *dualistas* órfico-pitagóricas empezaban a introducirse en círculos minoritarios intelectualistas, pues estos piensan que la *verdadera vida* comienza después de la muerte, siendo la presente solo una *apariencia* o sombra, vestigio de una existencia anterior intraestelar. Por otra parte, un complejo de *culpabilidad* entra en sectores esotéricos de la sociedad helénica, quizá por influencia hindú, pues hablan de la trasmigración o *metempsícosis* de las *almas* de los individuos. En realidad, estas nuevas tendencias están en contra de la tradición griega que

50. Cf. Ch. MOELLER, *o.c.*, 212.

51. KCf. Ch. MOELLER, *o.c.* 211. Segismundo: «El único pecado es haber nacido» «La vida es sueño» (Calderón de la Barca). «Estamos hechos de las sombras de nuestros sueños» (Shakespeare).

nunca había maldecido la vida. Por el contrario, en los círculos *órfico-pitagóricos* empieza a acuñarse la frase de que el *cuerpo (sôma)* es la *prisión (sêma)* del *alma*, pues esta ha sido aprisionada en la materia, descendiendo de un mundo sideral al sublunar como *castigo* por una falta anterior misteriosa que no se concreta. Por tanto, su liberación consiste precisamente en recuperar su estado dichoso anterior sin elementos corpóreos aprisionantes, pues el *alma*, como entidad superior al cuerpo, siente la nostalgia del pasado luminoso y libre, entregándose a la meditación, o sometiéndose a determinados ritos mágicos de iniciación, según las diversas sectas.

Surge así lo que se llama la Religión *mistérica* a base de iniciaciones en unos *misterios* que abren las puertas de la *inmortalidad* al ser humano aquejado del complejo de limitación en el mundo material. Se trata de facilitar la *evasión conceptual* del sujeto pensante para elevarse sobre lo corporeo, y así asociarse en el más allá a un mundo etéreo y sideral para admirar la armonía del universo, que será la suprema aspiración del filósofo intelectualista helénico[52].

Según las concepciones *órfico-pitagóricas* el *alma* debía purificarse para ascender a su condición primigineis celeste; esto supone una visión *dualista* y *pesimista* de la existencia, que se basa en un complejo de *culpabilidad*; por eso, en el fondo se presenta como una *religión* de *salvación*, de rehabilitación de una situación caída. Pero, ¿De dónde viene esta nueva corriente *pesimista* de culpabilidad radical? Se cree que el *orfismo* procedía de Tracia, pero que conectó pronto con Creta, donde se introducen los ritos *mistéricos* de la *muerte* y *resurrección* egipcios sobre el *mito* de *Isis* y *Osiris*, que tienen su eco en el *Adonis* de Fenicia, y que se relaciona también con los mitos de *Mitra* en la Alta Siria, de *Attis* y *Cibeles* en Frigia, de *Artemis* en Capadocia, relacionándose por contraposición con el *Dionysos* de Frigia.

En realidad, el *orfismo* parece girar en torno al mito de *Zagreus*, hijo de *Zeus* y de *Persépone*, reina de los infiernos; por eso, *Zagreus*

52. Véase G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* (Madrid 1965), 320-322 PLATÓN, (*Fedón* 64 *a*), y prepararse para la muerte (*Fedón* 81 *a*. 67b. 68c. 82*c*s. 66*e*). Solo separada del *cuerpo*, el *alma* llega a la *verdad* (*Fedón* 66 *b*. 68*b*. 101*c*). La felicidad está en la evasión del mundo *sensible* al *inteligible*. *Fedro* 259 *bc*. 249 *d*.

se convierte en el dios de las regiones subterráneas, de origen cretense, pues fue despedazado por los *titanes*. De las *cenizas* de estos nacieron los hombres, quienes por ello tienen *dos* elementos: uno, *maléfico*, procedente de las cenizas de estos rebeldes, y otro *bueno*, que proviene de la sangre de *Zeus*; *Zagreus* fue devorado por aquellos. De ahí que en el ser humano hay un *dualismo* institucional, una disociación de *dos tendencias*, una *espiritualista* y otra *materialista*. Y el sentimiento de *impureza* originaria obliga al hombre a someterse a un proceso constante de *purificación* para liberarse del principio *malo*; de ahí la necesidad de la *ascésis*, de la *meditación* y de la *magia*, pues el *cuerpo* representa la parte *mala* del compuesto humano. A este propósito hemos de recordar lo que dice Herodoto de que en la Tracia cuando nacía un niño, lloraban por él, pues era una desgracia venir al mundo, aparte de las calamidades que le esperaban; y al contrario, cuando uno moría, hacían ceremonias de júbilo, pues se creía que se había *liberado* de las ataduras impuras materiales[53].

Por otra parte, los *órficos*, como los *pitagóricos*, creían en la *trasmigración* de las almas por sucesivas *caídas*, al estilo del *samsara* («caida») de la religión hindú, ya que el *alma* que no había logrado *purificarse* debidamente por la *meditación*, la *ascesis* y el desprendimiento por los *ritos mágicos*, estaba obligada a *reencarnarse* en distintos animales u hombres hasta lograr remontarse a su origen cósmico. Herodoto (II, 123) cree que esta creencia procedía de Egipto, pero más bien parece provenir del Indostán a través del Irán, donde también cuajará el *dualismo* de Zarathustra.

Platón supone que los seguidores de *Orfeo* fueron los primeros que propusieron esta doctrina de la *Metempsícosis*[54]. En cambio, Diógenes Laercio supone que los *pitágoricos* fueron los primeros en crear esta filosofía de la *trasmigración* de las *almas*[55]; pero más bien parece que estos lo tomaron de los *órficos*, si bien dando un carácter más *conceptualista* a estas ideas *dualistas*. Además, Estrabón refiere que los tracios-región originaria del *orfismo*[56], se abs-

53. Herodoto, *Historia* IV, 79. V, 5.
54. Cf. Platón, *Cratilo* 400 *bc.*
55. Véase Diógenes Laercio VIII, 1. 15.
56. Véase M.J. L agrange , *Les Mystères: L'Orphisme* (Paris 1937), 317.

tienen de carne, pues se limitan a consumir leche, miel y queso; es justamente el régimen *vegetariano* que encontramos en los *pitagóricos* e hindúes. Como estas doctrinas son mas antiguas en el Indostán, se supone que proceden de esta área geográfica; y de hecho, aún hoy día, la *trasmigración* de las *almas* es el dogma fundamental del hinduismo dentro de una concepción netamente panteista. Justamente, el budismo surgirá en el s. V a. C. para liberarse de la tiranía de esta *trasmigración* de las *almas*, verdadera obsesión de la población indostánica[57].

Los *pitagóricos, parecen, pues, heredar esta teoría de los órficos*, y la desarrollan dentro de su filosofía de la armonía matemática y musical. Las *almas* son partículas desprendidas del *Pneuma* infinito, que andan vagando por la atmósfera hasta que se encarnan en los cuerpos, en los cuales entran por los canales de la respiración[58]; pero el *alma* es el principio motor de sí mismo[59]. Como los *órficos*, así los seguidores de Pitágoras creen que las *almas* se liberan de este *proceso decadente* hacia la materia por la concentración, la *meditación* filosófica y la *ascesis* hasta llegar a contemplar la *armonía* del universo, la suprema aspiración de la inteligencia humana.

Por su parte, Platón se sirvió de estos mitos *órfico-pitagóricos* para explicar su teoría sobre la *inmortalidad* del *alma*; así, en el *Fedón* supone que el hombre está constituido por *dos* ingredientes: uno visible, corporeo y transitorio, que entorpece la actividad del *espíritu*, y otro *divino*, eterno y preexistente al mismo cuerpo humano. Por eso, conforme a la concepción tradicional de los *órficos* y *pitagóricos*, el *cuerpo (sôma)* es la *cárcel (sêma)* del *alma*; y la vida en la existencia terrena es una *ilusión*[60]; por lo que se impone evadirse de esta *prisión* del cuerpo para volar libremente tras el mundo de las *ideas*. Además, Platón supone que las *almas* después de la muerte se dividen en dos categorías: la de los *malvados* que tienen un *castigo eterno*, sin especificar en qué consiste, pero se supone que fundamentalmente es estar separado de su origen primigenio sideral y

57. Véase R.N. DANDEKER, *Hinduismo en «Historia Religionum»* (Madrid 1973), I, 304-330; W. KOPPERS, en «Cristo y las religiones...» II, 632.

58. Cf. ARISTÓTELES, *De anima* I, 2. 404-420.

59. Cf. ARISTÓTELES *Analit. Post.* II, 5. 91*a*. 37.

60. PLATÓN *Fedón* 82 *e*. 77 *d*. 78 *b*. 80 *d*. 105 *b*. 107 *a*.

etéreo[61]; y la de los *virtuosos* y *sabios*, que vivirán felices en el *éter divino*. Incluso supone una situación intermedia: los no muy malvados ni muy virtuosos tendrán que sufrir *trasmigraciones* en sucesivas reencarnaciones.

Pero los que llegan al dicho fin son muy pocos, pues solo son los *filósofos*, quienes por la *concentración* y reflexión experimentan un proceso de *depuración* mental y psíquica elevadora que les *prepara* para la definitiva *contemplación de las ideas* y de la *armonía* del *cosmos*. De este modo, la vida *contemplativa* del filósofo se convierte en una «meditatio mortis», ya que poco a poco el sabio va tomando conciencia de su *trascendencia* en la medida en que se despegue de lo material e inmediato. Así, Platón llega a decir en *Fedón* 64a: «Y esto no es otra cosa que *filosofar* rectamente y ejercitarse en estar verdaderamente *muertos*. Y ¿no es eso acaso una *meditación sobre la muerte*?... Todos los desposados con la Filosofía tienen una oculta aspiración, que no es otra sino *morir* y *estar muertos*».

Nos encontramos, pues, aquí con una concepción *trascendente* de la existencia humana, totalmente ajena a las ideas de los primitivos helenos, quienes consideraban ante todo como suprema felicidad el ver el sol y disfrutar de las alegrías de la vida, mientras que en la muerte veían la suprema infelicidad. De este modo el *intelectualismo* ha ahogado lo espontáneo e instintivo basado en el ideal de la «aurea mediocridad», fruto del buen sentido común y de la falta de luces sobre el más allá. El *estoicismo*, llevado del *determinismo* de la *fatalidad cósmica*, tratará de integrar al hombre en el *Alma universal* conforme al *«fatis agimus, fatis cedite»* de Séneca, pues *«Deo pareze libertas est»*[62]. Es lo que viene a comentar Marco Aurelio:«¡Oh cosmos! Nada me llega tarde, nada demasiado pronto, si llega a punto para tí»[63]. De este modo el ser humano queda supeditado y diluido en el *panteismo cósmico*, que es ya la antigua filosofía de los *Upanishad*: «el mundo, eso eres tu» (*tat tvam asi*); en ese supuesto la liberación consiste en tomar conciencia de formar parte del todo *cósmico*, la *aniquilación de la personalidad humana*, lo que es la mayor frustración de todas las ilusiones de la vida.

61. PLATÓN, *Timeo* 90 *e*.
62. SÉNECA, *De div.* I, 55. *Epist.* 107, 11.
63. MARCO AURELIO, *Meditaciones* IV, 33.

6
La esperanza del más allá entre los cananeos

1. La región de las sombras

La religión de Canaán es esencialmente un culto a las fuerzas eclosivas de la *vegetación* y *reproductivas* en el reino animal; por eso sus cultos son orgiásticos y desenfrenados en torno a lo sexual. Los profetas en sus diatribas aluden a estas aberracciones, como la prostitución sagrada de ambos sexos[1] y a los sacrificios humanos[2]. Los actos de culto eran al aire libre en recintos sagrados acotados, y el símbolo del sexo masculino era la estela o *masebá,* y el femenino la imagen de la diosa *Astarté;* el principio masculino era *Baal,* y el femenino la diosa del amor; especialmente los árboles eran el símbolo de la feracidad[3].

1. Cf. Os 13.1s; Jer 2, 23; 11, 13; Ez 6, 4.6. Véase M. J. Lagrange, *Études sur les réligions sémitiques* (Paris 1905[2]), 83s. L. H. Vincent, *Le Ba'al Cananéen et sa parèdre,* RB 37, 1928, 512-543.

2. Cf. Miq 6, 7; Jue 11, 29-39; 1 Re 16, 34; 2 Re 16, 3; 21, 6. Pero Yahveh los prohibe expresamente (Gen 22, 1-14; Lev 18, 21; 20, 2s; Dt 12, 31; 18, 10; Jer 7, 31; 19,5; 32.35; Ez 16, 20s; 20, 26).

3. *Ashera,* diosa fenicia de la vegetación. Cf. 1 Re 15,13; 16,33; 2 Re 13,6; 21, 3; 10,26; 21,3.7. *Arbol del ashera:* Jer 2, 29; Jue 6, 26; 1 Re 14, 15; 2 Re 17, 10; Dt 12, 3; 2 Re 23, 6.15, Is 17, 8s. *Astarté:* diosa semítica adorada en todo el próximo Oriente. Equivalente a la *Ishtar* babilónica, diosa del amor y de la vegetación y de la fertilidad: en *Sidón* había reemplazado a *Baalat,* esposa de *Baal* (1 Re 11, 3.33; 2 Re 23, 12; Jue 2, 13; 10, 6; 1 Sam 7, 3s; 12, 10. Cf. E. Dhorme, *L'Evolution religieuse d'Israël* (Bruxelles 1937), I, 324s. R. de Vaux, *Les Institutions d'Israël* (Paris 1960), II, 97-101.

Respecto de las ideas de los cananeos sobre el más allá poco sabemos, pero debían ser similares a las de los hebreos sobre la supervivencia en el *sheol;* los habitantes en la región subterránea son llamados en las inscripciones *refaim,* como entre los hebreos. Así en una inscripción del rey Eshmunezar de Tiro se dice: «El que me traslade a otro lugar, no tenga descanso con los *refaim*» o sombras de los muertos[4]. En algunos textos de Ugarit(Ras-Shamra) se habla de los *rpum,*llamados también *elim* o *seres divinos.* Pero aquí aparecen como auxiliares del dios supremo *El;* por ello se les ha querido relacionar con los *refaim* o gigantes de Canaán de que hablan los textos bíblicos[5]. Es también el nombre que se da a las sombras de la región de los muertos. En un texto del s. XIII a.C. se exorcisa para que el alma del rey Panamu coma y beba en el más allá con el dios de las tormentas *Hadad:* «El que entre mis hijos reciba el cetro, y se siente en mi trono, y el que haya fortalecido su poder, y haya sacrificado al dios *Hadad*... e invoque su nombre y diga:que el alma de Panamu coma contigo y beba, que este sacrificio agrade a *Hadad,* y como un regalo lo reciba».

2. La resurrección de la naturaleza

Encontramos en esta región de Canaán (Ugarit-Fenicia y Cisjordania) el mito del dios que muere y resucita, que simboliza la *muerte* de la *vegetación* en invierno y su *resurrección* en primavera; pero no se habla de la *resurrección de los individuos.* Son el mito de *Tammuz (Dumuzi),* en Mesopotamia, *Osiris* en Egipto, *Attis* en Frigia, *Adonis-Eshmun* en Fenicia, *Baal* en Ugarit, *Melkart* en Tiro. En el relato del «descenso de Ishtar a los infiernos» que hemos visto al hablar de la religión babilónica se dramatiza también la muerte de la vegetación y el cese de la fecundación de los animales para resucitar en primavera. Es la lucha entre la *vida* y la *muerte* que se alternan. Así, en Ugarit el dios de la vegetación, *Baal,* es vencido por *Mot,* el dios de la sequía y de la muerte; pero al final *Baal* o su hijo

4. Cf. J. Gray, *The Rephaim* (PEQ 81, 1949), 127-23, 9, R. de Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le mileiu biblique de L'A.T. (Paris-Gembloux), 160s.*

5. Cf. Gen 14,5; Dt 2, 20s; 3, 11.13; Jos 17, 16; 2 Sam 21, 19.

Aliyan-Baal es reencontrado y libertado; y su retorno o victoria asegura la fertilidad de la vegetación[6].

En la fiesta de año nuevo en Babilonia el soberano representa al dios vencido por sus enemigos, pero al fin *vencedor* del *caos*. Es una representación ritual para favorecer y reflejar la renovación de las fuerzas eclosivas de la naturaleza; es una prenda de paz y de fertilidad, pues el *cosmos* está como en equilibrio inestable entre las fuerzas del *caos* y las del *orden*. En Ugarit, el mar, *Yam*, símbolo de las fuerzas caóticas desatadas, amenaza constantemente con invadir la tierra cultivable (simbolizada en *Baal*) y por eso hay que conjurarle para mantenerle a raya y lejos[7].

En Fenicia se daba culto a *Tammuz-Adonis* alimentado por algunas ninfas; cuando llegó a la edad adulta se unió amorosamente con *Afrodita (Ishtar, Astarte, Venus)*, la diosa del amor. Entonces *Ares-Marte* tomó la forma de jabalí, y en una cacería mató a *Adonis*. El joven dios muerto es llevado a las partes inferiores de la tierra, el infierno. Entonces *Afrodita*, muy afectada por el dolor, intentó sacarlo de esa región tenebrosa; pero *Persefone (Proserpina)*, enamorado de él, impidió que volviera a la tierra de los vivientes. Después de una gran lucha, se decidió que él estuviera medio año en la tierra y medio año bajo la tierra, alternando el amor con *Afrodita* y *Persefone*, diosa de las regiones subterráneas. Es, en realidad, la personificación de la muerte de la vegetación en el invierno que resucita en la primavera; es el eco del *mito* de *Isis* y *Osiris* de la mitología egipcia.

Esta vuelta de *Adonis* a la tierra se considera por los fieles como una resurrección del mismo *Adonis*. En Byblos las mujeres llorando echaban al mar una imagen de *Adonis*, y después la recogían en primavera. Luciano nos dice que en esa localidad, para significar la *muerte* de *Adonis*, se ofrecían sacrificios a los muertos: Cuando re-

6. Véase R. DUSSEAUD, *La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras-Shamra*, RHR (1931), 353-408; ID., *Aliyah Baal et ses messages d'outre-tombe*, RHR (1937), 121-135; ID., *Le mythe de Baal et aliyah d'après des documents nouveaux, RHR (1931), 5-56; G.* DEL OLMO LETE, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* (Madrid 1981).

7. Véase M. GARCÍA CORDERO, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente (Madrid 1977), 448-459; cf. Sal 74, 13-14; Job 7, 12; Sal 104, 26; Job 40, 25; O. KAISER, Die mytische Bedeuntung des Meeres in Aegypten, Ugarit und Israel* (1959), 47; G. DEL OLMO *o. c.*, 98-113.131-142.157-168.213-238.

sucitaba en primavera, se le llevaba en procesión. El mismo rito practicaban las mujeres en Alejandría. Los textos bíblicos hablan de los «jardines de *Adonis*»[8]. Ezequiel dice que las mujeres lloraban a *Adonis-Tammuz* a la entrada del templo de Jerusalén[9]. Jeremías se queja de que en las calles de Jerusalén se construyeran altares a la diosa *Ashtarte, Ishtar,* reina del cielo, cuyo «descenso al infierno» se menciona en Jer 7, 18. En Zac 12, 11 se habla del dios *Hadad* asociado al culto de *Adonis* (cf. Is 65, 4s). Según S. Jerónimo, todavía en tiempos de Adriano y Constantino los habitantes de Belén daban culto a una divinidad agraria[10].

Los israelitas tomaban parte en estos cultos cananeos a pesar de que estaban en contradicción con las creencias yahvistas, pues la ortodoxia no podía admitir la muerte y resurrección de Yahweh, que era señor de la naturaleza y de la historia; pero los cultos orgiásticos cananeos eran tan permisivos, que el pueblo, en contra de la predicación de los profetas, se asociaba con ellos.

El mito de *Asclepios-Eshmun* es similar al de *Tammuz-Adonis* que antes hemos mencionado: la madre de los dioses *Astronoea* enamorada de él, le persigue; y él al no poder huir, se cortó sus miembros; y *Astronoea* con su calor vital le devolvió a la vida, y le asoció a las divinidades; aquí más que de una resurrección se trata de una *apoteosis* o divinización.

En Tiro *Melk-art* («rey de la ciudad») es el dios de la naturaleza que revive todos los años; parece responder al mito de *Hércules* que fue arrebatado. No se trata de una resurrección, sino de una *ascensión* al cielo o *apoteosis.*

Dentro de la religión de los *misterios* tenemos a *Attis,* que despreciando el amor de la diosa *Cybeles* (reina de la vegetación y de los cereales: *Ceres*) se une en matrimonio a una ninfa; entonces *Cybeles,* enfurecida, mata a su competidora; y *Attis* entonces murió muy afectado y fue entregado al sepulcro. Al fin aplacada *Cybeles,* le devolvió la vida y le hizo morar entre las divinidades; es decir, murió como hombre, y recuperó una nueva vida como *dios;* también

8. Cf. Is 10, 4; 17, 10s; Jer 22, 18; 34, 5.

9. Cf. Ez 8,14; cf. Dan 11,37.

10. Cf. TH. WORDEN, *The literary influence of the ugaritic fertility Myth on the O. T.,* VT (1953) 272-297.

aquí nos encontramos con un proceso de *divinización,* o promoción a la categoría de las deidades.

En el caso del culto a *Mithra* –de procedencia irania– se destaca más su función de «Salvador». Según la creencia irania (de los s. I-II d.C.) *Mithra* venció a una bestia creada por *Ormuz-Jupiter;* y con su grasa formó toda clase de plantas y de animales; es también el protector de los hombres contra las incursiones maléficas de *Ahriman* que les ataca constantemente. Al fin de los tiempos hará *resucitar* a *todos* los *hombres* de los sepulcros para que se presenten al *juicio universal;* una vez realizado este, los justos por medio de una misteriosa *bebida* embriagadora conseguirán la *inmortalidad;* los *impíos,* en cambio, quedarán asociados a la perniciosa divinidad *Ahriman,* y serán enviados a los *infiernos,* donde serán atormentados cruelísimamente por toda la eternidad. De esto parece deducirse que *Mithra* (divinidad indoeuropea anterior a la reforma de Zoroastro) es el equivalente del *Saoshyant,* el «salvador» de la religión mazdeista de la que hemos hablado antes.

Tertuliano refiere que sus adoradores por medio de un misterioso rito, ya en esta vida, trataban de conseguir la *inmortalidad* y la *resurrección:* «Y como ya indiqué, *Mithra* los signa en la frente de sus soldados; hay una oblación del pan, y los viste con la imagen de la *resurrección,* y les da con la espada la corona»[11]. Pero de todo esto se deduce que no se trata de una verdadera *resurrección* corporal, sino de cierta explicación mitológica de las fuerzas reproductivas de la naturaleza y de la apoteosis de ciertas divinidades.

Como veremos más adelante, el concepto de *resurrección* en la Biblia tiene poco que ver con las fuerzas eclosivas de la vegetación, pues es efecto de una especial intervención del Dios de Israel en la historia como fuente de la vida, ya que es el único «viviente» por antonomasia. Por consiguiente, las ideas de resurrección de la naturaleza, plasmadas en los mitos anteriormente citados no preparan las mentes para la idea de la *resurrección corporal* de los *individuos;* surgirá más bien del ansia de justicia del ser humano, que ve que no es debidamente retribuido en esta vida temporal.

11. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum 40,* ORÍGENES, PG 13, 800; S. JERÓNIMO, PL 23, 25.94.

B
Perspectivas del Antiguo Testamento

7
La vida de ultratumba según los antiguos hebreos

1. El hecho de la supervivencia después de la muerte

Como los babilonios, los fenicios y los antiguos helenos, los hebreos creían que el hombre al morir no desaparecía totalmente, sino que permanecía un sustrato de la personalidad en un estado de somnolencia en una región *tenebrosa* y *subterránea* llamada *sheol;* y se define a sus habitantes como «sombras»[1] o *espectros* que llevan una existencia triste y mortecina, que es como continuación sin vigor de la que tuvieron en vida; pero, en realidad, esa subsistencia tenue y vaporosa, como en ectoplasma, no merece el nombre de «vida», pues allí no se puede disfrutar de las alegrías y satisfacciones corporales y psíquicas que el ser humano desea bajo la luz del sol, porque como dice el sabio: «Dulce es la luz y agradable a los ojos ver el sol» (Ecl 11, 7). Y la *vida* es un *don* del Creador quien ha comunicado al polvo un «halito» vivificante (Gen 2, 7); pero la *muerte* es la privación, por parte de Dios de ese «halito» vital *(neshemâh jayyim)* (Sal 104, 29).

En los textos bíblicos más antiguos se dice que los patriarcas al morir van a «reunirse con su pueblo» (Gen 25, 8), conforme a la promesa de Dios a Abraham: «Tú irás a reunirte en paz con tus pa-

1. Cf. 1 Sam 28, 15: Samuel aparece como un *elohim,* o «ser divino», v. 13.

dres» (Gen 15, 15); es lo que declara Jacob poco antes de morir: «*Yo voy a reunirme con mi pueblo*» (Gen 49, 29). Y el redactor bíblico se hace eco de esta misma creencia cuando dice: «Cuando acabó Jacob de dar estas órdenes a sus hijos, juntó sus pies en su lecho y expiró, yendo a *reunirse con su pueblo*» (Gen 49, 33). Pero esto es más que ser enterrado en el sepulcro familiar, pues en textos paralelos se da a entender que ese «reunirse con su pueblo» es en una región misteriosa llamada *sheol;* así Jacob, cuando sus hijos le comunican que su hijo José ha sido devorado por una fiera, exclama: «Dolorido *descenderé* a donde mi hijo, al *sheol* (Gen 37, 35). El texto es claro, pues el hijo devorado por las fieras no yace en el sepulcro familiar; y con todo el patriarca espera reunirse triste con él en un lugar misterioso al que iban todos los que habían abandonado esta vida. Y cuando se niega a que su último hijo Benjamín descienda a Egipto, exclama: «No debe ir con vosotros... porque sí le ocurre una desgracia en el viaje, haréis bajar mi canicie en medio del dolor al *sheol*» (Gen 42, 38).

Por su parte Moisés cuando anunció la muerte de los rebeldes, supone que esa región del *sheol* está bajo la tierra: «Pero si Yahweh hace una cosa insólita, a saber, que se *abra la tierra* y los trague, y *caigan vivos en el sheol*» (Num 16, 30). Esto supone que el *sheol* no es un sepulcro; y cuando Saúl pide a la nigromante de Endor que evoque la «sombra» de Samuel, ella declara espantada: «veo a un *elohim* (ser divino) que se *alza de la tierra*» (1 Sam 28, 13); lo que supone que las «sombras» de los muertos residen en una región subterránea, aunque aquí no se consigna expresamente el nombre de *sheol.* Pero a continuación Samuel se queja de que se le haya hecho «subir» de la tierra y le anuncia a Saúl: «Mañana tú y tus hijos *estaréis conmigo*» (v. 19), es decir, en la región de los muertos; lo que viene a equivaler a la frase estereotipada «reunirse con su pueblo»[2].

No obstante, nunca a los muertos se les atribuye el *nefesh* o *rûaj,* «espíritu» o hálito, sino que se les llama *refaim* o «débiles», flácidos sin consistencia corporal[3]; pero son una copia umbratil de la

2. Así en Gen 25, 8.17; 35, 29; 49, 33; Num 20, 24; 27, 3; 31, 2; Dt 32, 49. Y se contrapone al sepulcro familiar: Gen 25, 8: «Abraham expiró y murió y se *reunió con sus padres,* y le *sepultaron* en la caverna de Macpela».

3. Si la palabra *refáim* deriva de *rafa',* «curar», serían los *médicos.* Así traducen los LXX y Vg en Is 26, 14. Sal. 88, 11. Y se traduce también por «gigantes». Pero si viene de la raíz

vida terrena. Es una supervivencia atenuada y triste en el más allá sin alegrías ni satisfacciones corporales. Los textos bíblicos reflejan creencias populares, y por eso no se plantean el problema de la existencia de un *alma* libre del cuerpo al estilo helénico, con capacidad de ser feliz en una nueva situación; solo en el libro helenizante de la *Sabiduría* del s.I. a.C. se supone esta nueva situación de felicidad al lado de Dios, libre de las servidumbres corporales, como veremos en las páginas siguientes[4]. La idea hebraica tradicional es que la persona humana es un *cuerpo animado,* y no un *alma encarnada* o aprisionada al estilo platónico.

Se han dado diversas interpretaciones sobre el término *shêol* que designa *la región de los muertos;* así, se le ha relacionado con la raíz *sha'al* que significa «pedir», «interrogar», y en ese sentido sería el lugar donde están los difuntos a los que se les «interroga» sobre la vida y el porvenir, como aparece en el episodio de la pitonisa de Endor antes citado (1 Sam 28.13s.); es la práctica de la *necromancia* tantas veces prohibida en los textos bíblicos[5]; otra interpretación, supuesta esta etimología de «pedir», sería que *sheol* era la región que «pide» siempre nuevas víctimas; o que sus moradores «piden» ofrendas para subsistir más decorosamente. Otra etimología posible es la derivada de la raíz *shâal,* que significa «cavar»; entonces *shêol* sería la *región hueca,* excavada, cavernosa, el *Hölle* o «infierno» de los germanos. Más recientemente se ha propuesto que *shêol* habría que relacionarlo con el sumerio *shucara,* que es la región de la habitación de *Tammuz* en el país de los muertos[6]. De hecho, el término *sheôl* no tiene nunca artículo en la biblia, como *tehôm* (*tiamat* en

rafah, «ser débil», son los que están flácidos, sin fuerzas. Y esto parece reflejar la situación de las «sombras» de los muertos en el *sheôl.*

4. Cf. Sab 2, 22s; 3, ls; 4, 14; 5, 16; 8, 19; 9, 15; 15, 8.16; 16, 13.

5. Cf. Lev 19, 21; 20, 6.27; Dt 18, 19; 9, 15; 15, 8; 2 Re 23, 14; 21, 6.
Pero en la Biblia se dice que los muertos nada saben, así que no pueden responder con predicciones del porvenir (Job 14, 24; 21, 21; Ecl 9, 5s.10). Saúl consulta a Samuel como *profeta* (1 Sam 28). En Canaán, pues era corriente la evocación de los muertos, y lo mismo en Mesopotamia, pues Gilgamesh consulta a su amigo Enqidu ya muerto (*Gilg.* XII).

6. Es la opinión de W. BAUMGARTNER, *Zur Etymologie von scheôl,* en «Theol. Zeitschrift» 2(1946), 233-235. Esta etimología ya había sido propuesta por W. F. ALBRIGHT, *Mesopotamian Elements in Caananite Eschatologie,* en «Oriental Studies dedicated to Paul Haupt» (1926) 143-154. Citado por R. CRIADO, *La creencia popular del Antiguo Testamento en el más allá,* en «XV Semana Bíblica Española (Madrid 1955) 23-25.

Babilonia); así, parece queda como un término estereotipado proveniente del trasfondo mesopotámico para designar la región de los muertos, aunque en los textos babilonios esta es llamada *arallu* o *ki-gallu* («tierra grande») como antes hemos ya indicado. La versión griega de los LXX suele traducir *sheôl* por *Hades* o región oscura de los muertos en la antigua tradición helénica; la Vg. lo traduce «infernus» o región *inferior* de la tierra. Ambas denominaciones se ajustan a la concepción del *sheôl* tal como lo concebían los hebreos como veremos más adelante.

Hay otros términos metafóricos para designar a la región de los muertos como *dûma* o lugar de «silencio»[7]; *jêdel*: «cesación», pues allí «cesa» toda actividad (Is 38, 11), *mawet* «muerte» (Os 13, 14), o reino de los muertos; *shajat* «fosa»; *tsalmawet,* «sombra mortal» (Am 5, 8; Job 3, 5); *bôr,* «pozo» (Is 14.15: «he aquí que desciende al *she'ol,* a la *fosa* más profunda»); *'abaddôn,* «perdición»[8]. Todos estos vocablos sinónimos de la región de los muertos indican bien a las claras las ideas que sobre ella tenían los antiguos hebreos.

2. Localización y características de la región de los muertos

a. *Región subterránea y oscura*

Ya hemos visto que cuando Samuel se apareció a la nigromante de Endor «sube» de la tierra (1 Sam 28, 13s); y cuando a los rebeldes del desierto se los traga la tierra, *bajan* al *she'ól* (Num 16, 30.33). Es que es común la creencia de que la morada de los difuntos está en lo más profundo de la tierra[9]. En algunos textos se le localiza bajo el mar primordial[10]. En todo caso, se le contrapone a las alturas del cielo como lo declara el salmista: «Si subiera a los cielos, allí estás tú; si *bajare al sheol* allí estás tú»; Y Amós, declarando que puede sustraerse a la mano vengadora de Yahweh, afirma taxativa-

7. Sal 94, 17; 115, 17.
8. Cf. Job 26, 6; Prov 15, 11; 27, 20; Sal 88, 12.
9. Prov 9, 18: «profundidades del *sheôl*». Sal 63.10: «profundidades de la tierra».
10. Cf. Job 26, 5; 38, 16; Sal 88, 7.

mente: «aunque penetraran en el *sheol,* mi mano lo sacaría de él; y aunque subieren a los cielos; de allí los haría bajar» (Am 9, 2). Y el profeta Isaías invita al rey Ajaz a que pida un prodigio de Dios a escoger: «pide un prodigio de Yahweh, tu Dios, ya sea en lo más alto o en lo más *profundo* del *sheol*» (Is 7, 11)[11].

Por ser una región subterránea, está *oscura,* pues allí no penetran los rayos del sol: «Es la tierra de las *tinieblas* y de las sombras mortales, región de *oscuridad* y de confusión, la claridad misma es *caliginosa*» (Job 10.21s). Son las «eternas soledades» (Ez 26, 20; 32, 18). Job pide a Dios que le conceda todavía un poco de vida: «Déjame ver un poco de alegría, antes que me vaya para no volver, a la región de las *tinieblas,* y de las *sombras* mortales» (10, 20s). Porque la luz es el patrimonio de los vivientes, y por eso el que traspasa los lindes de esta vida, automáticamente se halla envuelto en tinieblas; por eso, el desventurado varón de Hus grita angustiado: «¿Qué puedo yo esperar? El sepulcro es mi morada, en las tinieblas dispondré mi lecho» (Job 17, 13); y su amigo, al hablar de la suerte de los impíos, le dice: «Le lanzarán de la luz a las *tinieblas,* le exterminarán del mundo» (Job 18, 18); y al autor de las *lamentaciones* exclama: «Me hace habitar en *tinieblas,* como los de ya mucho tiempo muertos» (Lam 2, 6); y el salmista dice con tristeza: «¿Será conocido prodigio alguno tuyo, oh Yahweh, en las *tinieblas* ni tu justicia en la *tierra del olvido*» (Sal 88, 13s). El mismo autor helenizante de la *Sabiduría* cree que las tinieblas que vienen a la tierra, proceden de la región tenebrosa de los muertos; así al hablar de las tinieblas de Egipto, dice: «Ellos (los egipcios) en medio de una noche realmente impenetrable, salida del insondable *Hades,* durmieron el mismo sueño» (Sab 17, 13). Ya hemos visto que una región de tinieblas como morada de los muertos aparece ya en la tradición babilonia[12].

b. *La casa del silencio, del olvido, y sin retorno*

Es otra designación para caracterizar esa región triste y umbrosa, donde no se oye la voz articulada de los hombres. Así, el salmis-

11. Cf. Is 14, 15: «Ciertamente al *sheôl* has bajado, a las profundidades de la fosa»; Ez 31, 15.

12. Cf. *Poema de Gilgamesh* XIII, c.2.29. DHORME, *Choix des textes...* 32, 7. *Descenso de Ishtar a los infiernos,* recto 9. DHORME, *o. c.* 327, 9.

ta declara: «Si Yahweh no me hubiera olvidado, ya habitaría mi alma (en la región) del *silencio*» (Sal 94, 7) y «no son los muertos los que pueden alabar a Dios, ni los que *bajaron al silencio*» (Sal 88, 9); 115, 17. Y precisamente, porque el fallecido muy pronto será relegado al olvido entre los supervivientes de la tierra, se designa a esa región subterránea y sin luz como la «tierra del polvo», por ser esa la comida habitual de sus moradores[13]; pero esto no aparece en los textos bíblicos.

Pero, en cambio, se designa a la región de los muertos como el «país sin retorno» como declara Job: «Como se deshace una nube y se va, así *el que baja al she'ôl no sube más*» (Job 7, 9), ya que «pocos son los años que me restan, y es *sin retorno* el camino por donde voy» (Job 10, 30); por eso, pide a Dios: «Déjame ver un poco la alegría antes que me vaya para *no volver*» (Job 10, 31). Esta misma idea aparece en los textos babilonios[14].

En Is 14, 12s se dramatiza la llegada de los reyes vencedores de la tierra a la región tenebrosa y se ponen en boca de sus moradores estas exclamaciones irónicas: «¿Cómo caíste del cielo, lucero brillante, hijo de la aurora, echado por tierra el dominador de las naciones? Tú que decías subiré al cielo... al *sheol* has bajado, a las profundidades del abismo». Y Ezequiel presenta al rey de Egipto bajando a la región de los muertos como los reyes de Asiria: «¿Con qué nos sobrepasabas en belleza? Baja a la fosa... y en el *sheol* se dirigirán a él los valientes, diciéndole a él y a sus auxiliadores: Han bajado a la fosa, y yacen entre los incircuncisos, entre los muertos a la espada; allí está Asur con todos sus ejércitos, cuyos sepulcros están en torno, todos traspasados por su espada, los que sembraron el terror en la tierra de los vivos» (Ez 19-22).

13. Cf. DHORME, *o. c.*, 213.327.331.327.

14. *Descenso de Ishtar a los infiernos,* DHORME, *o. c.*, 327, que presenta la región de los muertos cerrada con muros y cerrojos. También los textos bíblicos hablan de «puertas» y«cerrojos» que están a la entrada de la región subterránea. Así, Ezequías, esperando ya la muerte próxima, dice: «Voy a caminar hacia las *puertas del sheol*» (Is 38, 10); el salmista por su parte habla de librarse de las «puertas de la muerte» (Sal 14). Y Dios interpela a Job en estos términos: «¿Has visto las *puertas de la región tenebrosa?* (Job 38, 17); son las «puertas de la muerte» del Sal 107, 18 y de Jon 2, 7: «Había bajado yo a la tierra cuyos *cerrojos* (se echaron) sobre mí».

La imaginación se desborda cuando se presenta al *sheol* personificado en un monstruo que abre sus fauces para devorar a los vivientes: «Por eso el *sheol* ensanchará su seno, y abrirá su boca sin medida» (Is 5, 14)[15], pues «el *sheol* y el abismo nunca se sacian» (Prov 27, 20); y es como un cazador que va poniendo sus redes para capturar: «Me aprisionaban las ataduras del *sheol,* me habían sorprendido las redes de la muerte» (Sal 18, 6), ya que «me habían prendido los lazos de la muerte; me habían sorprendido las ansiedades del *sheol*» (Sal 116, 3). También en esto hay semejanzas con el *arallu* babilonio, de donde procedían las pestes para poblar las regiones de los muertos[16].

3. Lugar de reunión de todos los difuntos

El sabio compara el *sheol* a los ojos insaciables: «El *sheol* y el *abaddôn* (*perdición,* sinónimo de *sheol*) nunca se llenan, igualmente los ojos de los hombres son insaciables» (Prov 37, 30). Porque sus puertas son como fauces siempre abiertas en busca de víctimas: «Por eso se dilatará el *sheol,* abriendo desmesuradamente su boca».Y es tan celoso de su presa, que es inexorable en sus demandas, de tal forma que sus celos quedan como algo proverbial; así, en el *Cantar de los Cantares* se le compara al amor celoso de los esposos: «Ponme como un sello sobre tu corazón... que es fuerte el amor como la muerte y son como el *sheol* duros los celos» (cant 8, 6).

De hecho, *todos* los hombres que han traspasado las fronteras de la vida se verán reunidos en esta región tenebrosa, como lo declara el salmista: «¿Quién es el hombre que viva y no haya de ver la muerte? ¿Quién puede sustraerse al poder del *sheol*?» (Sal 88, 11). Ni siquiera los grandes potentados de la tierra pueden librarse de este terrible sino: «Todos los príncipes de la tierra se levantaron de sus tronos, todos los príncipes de las naciones» cuando llegó el rey de Babilonia a compartir su suerte (Is 14, 9). Y Job, ya resignado a

15. Cf. Hab 2, 5; Prov 27, 20; 30, 16; 8, 6.

16. Cf. P. Dhorme, *Le séjour des morts chèz les Babyloniens et les Hébreux,* RB (1907), 59-78.

su triste suerte, le dice a Dios: «Bien sé que me llevas a la muerte, al *lugar de reunión de todos los mortales*» (Job 30, 33). El profeta Habakuk compara al guerrero caldeo, que no se cansa de matar con su espada, a la voracidad del *sheol:* que traga sin cesar nuevas víctimas: «El cual ensancha su codicia como el *sheol,* y es insaciable como la muerte, y se apodera de todas las naciones, y amontona todos los pueblos» (Hab 2, 5).

Todos, buenos o malos, tienen que ir a esa región tenebrosa; y antes que todos el pecador, pues Dios le castigará con la muerte prematura: «Así como la sequedad y el calor funden la nieve, su pecado le lleva al *sheol*» (Job 24, 19). Pues «el que se aparta del camino de la sabiduría, vendrá a parar en la compañía de los *refaim*» o habitantes del *sheol* (Prov 21, 16). Pero también los *justos* tienen que darse cita en esa región subterránea; así lo declara Jacob antes de morir: «en dolor iré a juntarme con mi hijo en el *sheol*» (Gen 49, 37); y en los mismos términos se expresa el rey piadoso Ezequías: «Voy hacia las puertas del *sheol*» (Is 38, 10). Allí moran los *refaim* (sombras flácidas de los muertos) «en las profundidades del sheol» (Prov 9, 18); y por eso «hasta los *refaim* tiemblan debajo de la tierra, los mares y cuanto en ellos mora» (Job 26, 5). En un texto del s. III a.C. un rey de Sidón, sacerdote de Ashtarté, llamado Tabnith, desea al que profane su sepultura, turbándole su reposo de muerte, que «no tenga semilla entre los vivientes bajo el sol, ni tenga paz entre los *refaim*» o sombras de la región tenebrosa. Lo mismo dice el rey Eshmunezar, rey de Sidón[17]

Ya hemos visto que a la *sombra* de Samuel, que «se levanta de la tierra» se la califica de *elohim* o *ser divino* en la mentalidad de la nigromante de Endor (1 Sam 28, 13). Aquí equivale a *espectro* o ser preter-humano: Quizá se diera ese título a los difuntos entre los cananeos. También en una inscripción neo-púnica de El Amruni se aplica el calificativo de «dios» a los muertos; y lo mismo en una inscripción de Petra se llama al rey muerto Obadath «dios» o ser divi-

17. Cf. G. A. COOKE, *A texts Book of North Semitic Inscriptions* (190) 26.30. Citado por SUTCLIFFE, *The Old Testament and the future Life* (Oxford 1946), 48. El caracter débil y flácido de los *refaim* en la región de los muertos aparece expresado en la exclamación de los príncipes allí congregados ante la llegada del rey de Babilonia: «¿También tú te has *debilitado* como nosotros?» (Is 14, 10).

no; pero en estos casos son «divinizaciones» o *apoteosis* reservadas a los reyes.

4. La situación de los difuntos en el «Sheol»

La vida en el más allá se concibe como un *copia* vaída y sonnolienta de la vida terrestre, con el sello de la tristeza y la nostalgia del pasado; así, «los *refaim gimen* bajo las aguas y los que moran con ellos» (Job 26, 5). Los textos bíblicos no son siempre coherentes, pues en general se dice que en la región de ultratumba los difuntos no tienen vida intelectiva ni afectiva, pues no hay allí actividad alguna. Así, en Ecl 9, 10 se dice: «Cuanto hayas de hacer, hazlo alegremente, porque no hay en el *sheol* a donde vas, ni obra, ni sabiduría, ni ciencia ni industria». Porque «mientras uno vive, hay esperanza, que mejor es perro vivo que león muerto, pues los vivos saben que han de morir, más el muerto nada sabe y ya no espera recompensa alguna, habiéndose perdido su memoria. Amor, odio, envidia, para ellos ya todo se ha acabado. Pues no toman parte en lo que sucede bajo el sol» (Ecl 9, 1-4). Y nada aprovecha al difunto lo que hagan en memoria suya los familiares que le sobrevivan: «No te acuerdes más de él... No olvides que no hay retorno, que al muerto no le aprovecha (tu recuerdo) y a tí te daña» (Eclo 38, 21-22).

Por eso, Job, en medio de sus sufrimientos, desea ir a esa región donde ya no tendrá más inquietudes: «¿Porqué no expiré en el seno de la madre... Pues ahora muerto *descansaría,* dormiría y reposaría con los reyes y los grandes de la tierra... Allí ya no perturban los impíos con sus perversidades, allí descansan los que codiciosos se afanaron, allí están en paz los esclavos; allí ya no oyen la voz del capataz; allí son iguales los grandes y los pequeños, y el esclavo ya no está sometido al amo» (Job 3, 11-19), Así, para Job la vida en el *sheol* supone el nivelamiento total de las diferentes estratos sociales y la ausencia de sufrimientos físicos y aun morales. Todos esto es envidiable para el que está sufriendo sin esperanza en esta vida.

Con todo, no faltan algunos textos donde se supone alguna vida intelectiva y afectiva con cierta gradación en las situaciones,

pues los antiguos potentados conservan sus tronos, como se declara en el saludo irónico de los habitantes del *sheol* al rey de Babilonia que llega: «El *sheol* mismo se conmueve en sus profundidades para salirte al encuentro; y por tí despierta a las *sombras,* a todos los grandes de la tierra; y hace dejar sus tronos a todos los reyes del orbe. Y todos a voces te dicen: ¿También tu *debilitaste* como nosotros? y ¿has venido a ser uno de tantos... Los gusanos serán tu lecho... ¿Cómo caiste del cielo lucero, hijo de la aurora?... Al *sheol* has *bajado,* a las profundidades de la fosa» (Is 14, 9s). En Ez 32, 27 se describe también a los héroes bajando al *sheol,* acompañados de sus atuendos de guerra, pues se les solía enterrar con sus armas.

En realidad, los moradores de la región subterránea no saben nada de lo que pasa en la tierra, ni se preocupan de los vivientes, ni intervienen en su vida (en contra de la creencia de muchos pueblos primitivos): Por eso, el profeta exclama con amargura: «Tu eres nuestro padre, Abrahan no se preocupa de nosotros, ni Israel sabe quienes somos» (Is 63, 16). Pues como se dice en Ecl 9, 5 «los muertos no saben nada: el amor, el odio, la envidia ha terminado para ello, ni toman parte en lo que se hace bajo el sol». En el más allá «no hay proyectos, ni ciencia, ni sabiduría» (9, 10). Con todo, en el relato de la consulta de Saúl a la nigromante de Endor la *sombra* de Samuel en forma de *elohim* le da a conocer lo que le va a suceder en el campo de batalla y le anuncia que al día siguiente estará el rey con sus hijos en la región de los muertos, haciendo compañía a Samuel (1 Sam 28, 19). Lo que comenta el sabio en Eclo 46, 20: «Después de la muerte fue consultado y predijo al rey su fin; y desde la tierra levantó su voz profética». En Job 14, 21-22, de un lado, se declara que el difunto no se preocupa de sus familiares, y del otro, parece tener conciencia de su situación triste: «Tengan honores sus hijos,él no lo sabe; sean despreciados, el no lo advierte; solo él siente los dolores de su carne, solo sobre sí llora su alma».

En la legislación mosaica se prohibía la consulta a los muertos (Dt 26, 14); esto puede entenderse en el sentido de que nada podían hacer por los vivos, o que si se les consultaba, era atribuirles poderes reservados al Dios único; y esto era gravísimo para la conciencia ortodoxa israelita.

5. ¿Relaciones de los difuntos con Dios?

Los autores bíblicos declaran reiteradamente que Yahweh tiene poder no solo en el cielo y en la tierra, sino también en las profundidades del *sheol.* Así, el salmista proclama con énfasis: «Si subo al cielo, allí estás tú, y si bajo al *sheol,* allí estás tú también» (Sal 139, 8); por ello no puede sustraerse a su providencia ni a su intervención justiciera. Es lo que declara Amós: nadie puede librarse de la mano justiciera de Yahweh, pues «aunque bajen al *sheol,* allí mi mano (Dios) los sacará, y si subieran a los cielos, de allí los tomaría» (Am 9, 2). E Isaías le ofrece a Ajaz un portento arriba en los cielos o abajo en el *sheol* para asegurarle que se verá libre de sus enemigos (Is 7, 3). Todo está sometido al Dios de Israel: «El *sheol* está desnudo ante El, sin velos el *abaddon*» (Job 26, 6), ya que «delante de Yahweh están el *sheol* y el *Abbadon,* cuánto más los corazones de los hombres» (Prov 15, 11).

Pero si Yahweh era también el soberano de la región de las sombras, ¿Podrían sus moradores tener relaciones *afectivas* con El, cantando sus alabanzas y entrando en relaciones de amistad, como las tenían cuando asistían a las funciones litúrgicas en el templo? La respuesta es netamente negativa, pues según muchos textos bíblicos Dios parece desentenderse de la situación de los difuntos. Así lo declara Ezequías al dar gracias por haberle prorrogado la vida: «Porque *no puede alabarte el sheol,* ni puede celebrarte la muerte. Ni pueden los que descienden a la fosa esperar en tu fidelidad. Los vivientes son los que realmente te alaban, como yo lo hago hoy y de padres a hijos pregonar tu fidelidad. Que nos salve Yahweh, y cantaremos al arpa todos los días de nuestra vida ante el templo de Yahweh» (Is 39, 18-22). Algunos comentaristas quieren atenuar la fuerza de estas expresiones, como si se quisiera decir que en la región de los muertos no se podía alabar a Dios del mismo modo que lo hacen los vivos; pero hay otras expresiones de los salmistas más radicales todavía: «Abandonado entre los muertos, o como los traspasados que moran en el sepulcro, *de quienes ya no te acuerdas* (oh Dios), y que fueron arrancados a tus manos, ¿Harás tú ya prodigio alguno para los *refaim;* se levantarán los *refaim* para alabarte? ¿Cantarán algunos en el sepulcro tus piedades ni en el *abaddon* tu fideli-

dad? ¿Será conocido prodigio alguno tuyo en las *tinieblas,* ni tu justicia en la *tierra del olvido?* (Sal 88, 6-11). Porque «no son los muertos los que puedan alabar a Yahweh, ni cuantos bajaron al *silencio*» (Sal 6, 5). Porque «¿qué provecho hay en el muerto que yo *descienda* a la tierra? ¿*Te alabará* el *polvo?* ¿Cantará tus misericordias?» (Sal 30, 9).

En Bar 2, 17-18 las afirmaciones son más tajantes: «Abre tus ojos y mira que *no proclaman la gloria* y *la justicia del Señor* los muertos que están *en el «Hades»,* cuyo espíritu abandonó sus entrañas. Solo el alma entristecida por la grandeza de los males que padece, que camina encorbada y débil, apagados sus ojos y el alma hambrienta, pueden, Señor, pregonar tu gloria y tu justicia». Y el sabio declara algo similar: «En el *Hades quién alabará al Altísimo* por los vivos que le tributan alabanzas. *El muerto como el que no existe, ya no alaba;* el vivo y el sano, este alabará al Señor» (Eclo 17, 23-27). Porque Yahweh es «Dios de vivos», y no parece tener particular providencia de los habitantes de la región de las sombras. Y el infortunado Job por un imposible expresa su ilusión de que acaso Dios pudiera protegerle en el *sheol* por algún tiempo hasta que pase la tormenta que ha descargado sobre él: «¡Oh! Si me escondiese en el *sheol,* y allí me ocultaras hasta que se aplacara tu ira, fijando un término para volver a acordarte de mí» (Job 14, 13). Porque «si el muerto reviviera, esperaría que pasara el tiempo de mi milicia hasta que me llegara la hora del relevo; llamaríasme y yo te respondería, y tu te mostrarías propicio a las obras de tus manos... Pero, ¡ay!, que el monte se deshace en pedazos, y se remueve de su lugar la roca, y al agua corroe las piedras, y se lleva la inundación los terrones; y de modo semejante destruyes la esperanza del hombre; le destruyes de una vez, y él se va; desfiguras tu rostro y te alejas. Tengan honores sus hijos, el no lo sabe, sean despreciados, el no tiene noticia» (Job 14, 14-31).

El aire pesimista del infortunado varón de Hus refleja bien la falta de luces sobre el más allá; todo allí es triste y tenebroso; por eso, el salmista pide a Dios que le libre de la muerte por su propio interés, ya que en la región de los muertos no puede alabarle: «¿Qué ganas con mi muerte, si desciendo a la tumba? ¿Puede alabarte el polvo y cantar tu fidelidad?» (Sal 30, 6); porqué «el *sheol* no

te alaba, la muerte no te exalta, no proclaman tu bondad los que bajan a la fosa» (Is 38, 18). Porque, «¿Qué gusto tiene Dios en los desaparecidos de la tierra? Por el contrario son los vivientes los que te alaban; pues de parte del muerto, que ya no existe, *cesa la alabanza;* solo el que está vivo puede alabar al Señor» (Eclo 17, 22s). Se dice que los muertos están excluidos de la providencia divina, que no se cuida de ellos: «Dejado a mí mismo como los muertos, *de los que tu no te acuerdas,* estando excluidos de tu gobierno» o actuación providencial. Estas frases radicales habrá que entenderlas quizá como hipérboles; pero a través del todo el Antiguo Testamento (excepto en *Sab, Dan* 12, 2 Mac 7) se da a entender que Dios se desentiende de los que bajaron a la región de las sombras, aunque puede resucitar o librar de la muerte a algunos como Henoc y Elías.

Ya hemos citado el texto de Job 3, 13-19 en el que se declara enfáticamente que en la región de los muertos todos se igualan, magnates y pobres; y esto es ya una ventaja sobre las situaciones de los vivientes; no hay sufrimientos físicos ni ilusiones, porque la trama de la vida ha pasado; y esta se teje a base de ilusiones y frustraciones; la vida para todos los que moran en la región de las sombras es similar, pues están en un estado flácido, casi inerte, sin fuerzas para emprender ninguna empresa. En Is 14, 9-20 se dice que los reyes que más se exaltaron, son precipitados a «lo más hondo de la fosa»; esto puede entenderse como si quedaran en situación inferior a la de los restantes moradores de la región de los muertos, es decir, en una situación más humillante; y en ese supuesto habría cierta retribución en el más allá; pero puede ser simplemente una frase hiperbólica para exaltar su humillación, ya que como rey conquistador, el rey de Babilonia era el símbolo del triunfo y de la máxima exaltación. Su situación será ahora la opuesta, y objeto de irrisión de todos los difuntos, incluso los que antes eran por él despreciados. En Ez 32, 18.32 se hace descender al faraón de Egipto a lo más profundo de la fosa, donde moran los incircuncisos y enemigos del pueblo de la Alianza, con los que no han recibido sepultura, y por ello son públicamente deshonrados; y son despreciados hasta en la región de los muertos; y no le admitirán a conversación los caballeros que llevan puestas sus armaduras. Parece, pues, que se

admite cierta jerarquía en la región de las sombras. Pero pueden ser expresiones poéticas para resaltar la humillación del faraón.

De esta región tenebrosa solo se han librado dos personajes históricos según la tradición hebrea: el patriarca Henoc a quien Dios arrebató en vida para llevárselo cabe sí, sin determinar más su situación en el trasmundo (Gen 5, 24) en premio a su rectitud de vida. Como dice el sabio «Ninguno vino al mundo como Henoc, y así fue arrebatado entes de tiempo» (Eclo 49, 14). No pasó por el trance de la muerte; así, en Eclo 48, 11 se dice: «Feliz quien te ha visto y murió; pero tu eres aun más feliz porque *vives*». También el profeta Elías por su celo fue arrebatado al cielo en un carro de fuego (2 Re 2, 11). Son los dos únicos casos de quienes se afirma que no pasaron por el trance de la muerte. Ni siquiera el gran Moisés se vió libre de la suerte común a todos los humanos, pues murió en las estepas de Moab a la vista de la tierra prometida (Dt 34, 5), sin que se sepa el lugar de su sepulcro (v. 6).

En 2 Mac 15, 14 se dice de Jeremías, el «amador de sus hermanos, que *ora mucho por el pueblo* y por la ciudad santa, es el profeta de Dios»; y ofrecía a Judas una espada para triunfar sobre los enemigos (v. 16). También el sumo sacerdote Onías, asesinado en Antioquía, «tendía sus manos orando por toda la comunidad de los judíos» (v. 12). Vemos, pues, en este texto (el único en este sentido del A.T.) que se admitía allá por s. II a.C. la posibilidad de que los varones santos difuntos pudieran *interceder* en el más allá por los vivientes. Esta idea reaparecerá en los libros apócrifos judaicos intertestamentarios como veremos[18].

18. S. Agustín se plantea el problema de porqué los israelitas no tuvieron luces de *retribución espiritual* en ultratumba, y lo resuelve diciendo que eran demasiado carnales, y daban culto a Dios para tener beneficios visibles (PL 40, 334-335), porque «exceptis paucis patriarchis et prophetis et nonnullis latentibus sanctis, *vivendo carnaliter, carnalia praemia desiderabant a Domino Deo*» (PL 40, 339).

8

La constitución psico-somática del hombre según los hebreos

No se puede establecer una sistematización clara de los conceptos *psico-fisiológicos* a través de los textos bíblicos del Antiguo Testamento, porque ellos reflejan concepciones religiosas a base de ideas populares elementales vigentes entre los semitas de la zona geográfica en la que se desarrolla la historia del pueblo hebreo; este, de origen aramaico-protocananeo[1], participa de nociones ambientales, primero de tipo nomádico y después de pueblo sedentario en contacto con los cananeos. Y nada más ajeno a estos pueblos que la abstracción filosófica; los escritores bíblicos no son pensadores que sistematizan las ideas, sino que las recogen del trasfondo ambiental, y la utilizan para su *mensaje religioso* en consonancia con los esquemas del monoteísmo israelita. Por otra parte, la lengua hebrea es pobre en conceptos abstractos y en sinónimos; y no matiza las ideas como lo hacen el latín o el griego, que reflejan otro estadio cultural mucho más exigente y conceptualista. Así, los filósofos helénicos distinguen en el compuesto humano *tres* elementos: *cuerpo (sôma),*

1. Véase R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971), I, 182-187; 194-201; J. BRIGHT, *La Historia de Israel* (Bilbao 1966), 83, 93s; M. GARCÍA CORDERO, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977), 135-138. G. RICCIOTTI, *Historia de Israel* (Barcelona 1949), I, 119-174. M. NOTH, *Historia de Israel* (Barcelona 1966), 120s; S. HERRMANN, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento* (Salamanca 1979), 61-79.

alma (psykhé) e *inteligencia (nous)*[2]. Pero para los israelitas las nociones son menos excluyentes, sin distinguir claramente entre lo *psíquico* y lo *fisiológico;* todo está íntimamente trabado; y las nociones responden a simples percepciones sensibles, no a elaboraciones mentales demasiado perfiladas; lo *espiritual* y lo *somático* están unidos y mezclados: el hombre es una *carne (basâr)* vivificada por un *hálito vital (ruaj, neshemâh, nefesh,* según los diversos textos)[3].

En efecto, en el relato antropomórfico de Gen 2, 7 sobre el origen del hombre se dice que Yahweh-Elohim después de modelar el cuerpo humano de *'adamâh* o tierra arcillosa, le insufló un *nishmat jayyim* o «hálito vital» que hizo que el cuerpo humano se articulase y moviese, quedando constituido en un *nefesh jaiâh* o *persona viviente*[4]. Así, pues el autor bíblico supone que en el hombre hay *dos* elementos: uno, *corpóreo,* procedente de la arcilla, y otro más etéreo, que viene directamente del Creador. En su mentalidad religiosa quiere destacar que el hombre es fruto de la *intervención directa* del mismo Dios (como dice el «sacerdotal» en Gen 1, 26: «*Hagamos* al hombre *a nuestra* imagen y semejanza»), pues los otros vivientes provienen del Creador en virtud de una energía especial que infundió a la materia para que «produzca la tierra seres animados según su especie», (Gen 1, 24). Así, pues, podemos hablar en la

2. Véase G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* (Madrid 1965), I, 304s. Cf. 1 Tes 5, 23: «Que vuestro ser entero: *espíritu (pneuma) alma (psykhé)* y *cuerpo (sôma),* se conserve sin mancha para la *Parusía* de nuestro Señor Jesucristo». Sobre esta división *tripartita* del compuesto humano véase B. RIGAUX, *Épîtres aux Thessaloniciens* (Paris-Gembloux, 1956), 596-600; P. FESTUGIÈRE, *L'ideal grec et l'Evangile* (Paris 1937), 196-220; F. PRAT, *Teología de San Pablo* (México 1947), II, 457-464.

3. Véase G. CRESPY, *Le problème d'une anthropologie théologique,* EThR (Montpellier 1950), 1s; F. DELITZSCH, *System der biblischen Psychologie* (Berlin 1885); P. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et accadien,* RB (1920-1923). A. M. DUBARLE, «La conception de l'homme dans l'AT», en *Sacra Pagina* (Paris 1959), 522-536; R. DUSSAUD, «La notion de l'âme chèz les Israêlites et les Phènitiens», *Syria* 16 (1945), 460s; Id., *Le Nephesh et le rouah dans le livre de Job,* RHR 129 (1945), 17-30; J. DE FRAINE, *Adam et son lignage* (Bruges 1959); J. FRAZER, *Études d'anthropologie biblique,* RHPhR 15 (1935), 28-69; A. GELIN, «L'homme biblique», en *Lumen vitae* I (1955), 45s; B. GERADON, *L'homme a l'image de Dieu. Approche à la lumière du sens commun,* NRTh 80 (1958), 683-695; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* (Paris, Tournai, 1956), II, 1-39; E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel) 1968), 122-147; G. VON RAD, THWNT III, 287s. C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hebraïque* (Paris 1953), 87-137.

4. Es la conocida leyenda del dios alfarero, como el egipcio *Khnum,* quien en su torno va modelando los hombres, y les pone ante sus narices el signo de la vida, *ankh.*

constitución orgánica del hombre de una *dicotomía* fundamental por su origen, pues «modeló Yahweh Elohim al hombre del polvo de la tierra ('afar min ha-'adamâh), y le insufló en su rostro soplo de vida *(nishmat jayyim)*, así, constituyó al hombre como *persona viviente» (néfesh jayyah).* Es una descripción encantadora y simplificadora, que subyace a toda la antropología bíblica.

Naturalmente, no podemos pensar que el autor bíblico al hablar del *nishemat jayyim* proveniente directamente del Creador, sea esta una sustancia *espiritual* al estilo de la *psykhé* de la filosofía helénica. Para el autor bíblico es simplemente una *energía vivificadora* que no proviene de lo *corpóreo ('afar min ha'ademâh),* sino del Dios que es *fuente única de la vida.* En hebreo no hay término específico para designar «cuerpo»; por eso, en su lugar se suele emplear el de *basâr* o «carne» que simboliza la parte *débil* humana y corruptible en contraposición al «soplo» *(ruaj, neshamah)* que retorna a Dios, quien lo insufló y prestó por algún tiempo a los vivientes. En realidad, los términos *ruaj, neshemâh y néfesh* que significan todos «soplo», como el ατμος y πευμα griego, muchas veces son sinónimos y se intercambian con facilidad[5]. Pero el término *nefesh* muchas veces tiene el sentido de *persona* en sentido amplio; por eso, en hebreo y demás lenguas semíticas sirve para expresar el reflexivo. Aquí designa la parte por el todo, porque el *nefesh* es la parte más íntima y superior del compuesto humano. Así, la expresión *nefhsí* («mi soplo») significa mi *yo* o *mi persona*[6].

Néfesh y basâr («carne») aparecen completándose mutuamente para designar el *compuesto humano.* Así, en Sal 63, 2: *«mi alma (nafshî)* tiene sed de ti; mi *carne (basrî)* languidece detrás de ti». Quiere decir que el hombre en su *totalidad (espíritu* y *materia* en sentido amplio) está ansiosa de encontrarse con Dios[7]. Muchas ve-

5. Cf. Ex. 23, 12; 31, 17; 2 Sam 16, 14, 1 Re 17, 22; Jer 38, 16; Job 12, 10; Sal 34, 23; Sal 119, 175; Gen 2, 7; 12, 5; 46, 26; Lev 4, 2; sinónimo de *persona,* Jos 10, 28. «Mi nefesh» significa «yo mismo» (1 Sam 18, 1.3; Is 46, 2; Sal 3, 3; 7, 3; 11, 1).

6. Cf. Sal 103, 1: «mi alma *(nafshí)* bendice a Yahweh». Is 42, 1: «Mi siervo en quien se complace *mi alma»* (e.d., yo mismo). Otras veces *néfesh* significa «vida», existencia personal: Sal 40, 15; Sam 25, 29; 2 Re 2, 13, Gen 35, 18; Is 53, 12; Sal 35, 9; Lam 2, 12. En Num 6, 6 se habla del *Nefesh met:* persona muerta o cadáver.

7. Cf. Sal 84, 2-3.

ces el término *basâr* («carne») significa la parte más débil del hombre, y puede designar al hombre en general en cuanto contrapuesto al Dios Fuerte. Así, en Is 41, 6 se dice *«toda carne* es como hierba». Y el salmista: «En Dios me confío. ¿Qué podrá hacer la *carne*?» (Sal 56, 5), es decir, el ser humano.

1. La carne

Es la parte corpórea del compuesto humano. En hebreo no hay término para expresar el «cuerpo», aunque sí para el «cadáver» *(péguer);* por eso, para designar la parte *corpórea* se usa *basâr* o «carne» como contrapuesta al «espíritu» *(rúaj);* pero también se emplea el término *«hueso» ('étzem);* otro término para expresar la parte corpórea es *se'ar;* pero designa más bien las partes medulosas o adiposas[8]. Para designar el cadáver además del *péguer,* está *gufâh.* El término *bâsâr* puede designar las partes *blandas* del cuerpo humano (Ex 4, 7; Job 2, 5)[9]. Pero como designación del «cuerpo» en general es corriente[10]. Ya en sentido traslaticio designa el *parentesco* entre familiares, puesto que este se transmite de modo corpóreo. Así, se dice de un paciente: «es hermano nuestro y carne nuestra»[11], «hueso mío y *carne* mía»[12]. Y para designar a la *humanidad* en general como *colectividad* se expresa con los términos «carne y sangre» *(basâr wa dâm).*

La expresión «toda carne» se emplea para significar a todos los seres vivientes corpóreos, animales u hombres[13], y a los hombres en general[14]. Es una expresión equivalente a «todas las *almas*»; y *basâr* y *néfesh* están yuxtapuestas con sentido similar[15]: también aparece en paralelo con *'etzem,* «hueso», es decir, la parte más *consistente* y dura del cuerpo humano[16]; o con *lêb* («corazón»)[17].

8. Cf. Lev 18, 6; 25, 49; Num 27, 11.
9. En Lev 15, 2s; Ez 16, 26; 25, 10 *bāsār* parece designar los órganos sexuales, como puro eufemismo.
10. Cf. Ex 30, 2; Num 8, 7; 1 Re 21, 27; Eclo 2, 7
11. Gen 37, 14; cf. Lev 18, 6; 25, 49; Is 9, 20; 58, 7.
12. Gen, 29, 14; Jue 9, 2; 2 Sam 5, 1; 19, 13s; 1 Par 11, 1; cf. Gen 2, 23.
13. Gen 6, 17-19; Jue 9, 2; 2 Sam 5, 1; 19, 13s; 1 Par 11, 1; cf. Gen 2, 23.
14. Gen 6, 12s; Num 16, 12.
15. Cf. Sal 63, 2; 84, 3; Job 14, 22.
16. Cf. Prov 14, 30; Sal 38, 4.
17. Cf. Sal 16, 9; 84, 3.

Por eso, a la «carne» y a los «huesos», como parte integrante íntima del cuerpo humano se le atribuyen sentimientos y sensaciones, como al *alma* y el *corazón*[18]. Pero el término «carne» suele ser símbolo de *debilidad* y flaqueza del hombre, pues es» «*carne,* hálito que pasa y no vuelve»[19]. Bajo este aspecto se contrapone al «espíritu» que viene de Dios, a lo imperecedero y al poder divino[20]. Pero no hay contraposición clara entre el *cuerpo* y el *espíritu* (como en Sab 9, 15) en los textos del A.T. Tampoco se encuentra la tensión de la «caro concupiscit adversus *spiritum*» de Gal 5, 17, ni siquiera aquello de que «*spiritus* promptus est, *caro* vero infirma[21]. Tampoco se concibe la «carne» como instigadora del pecado o inficionada por el pecado. El desequilibrio humano y la propensión al pecado procede, según Gen 3, 1s, de haber abandonado el hombre la órbita de sujeción a Dios, dando de lado al precepto de no comer el fruto del «árbol de la ciencia del bien y del mal». Pero esta explicación que vuelve a ser retomada por el autor de Sab 2, 23-24, no aparece en ningún otro texto del A.T.

En algunos textos *poéticos antropomorfos* aparece Dios modelando en el seno materno al hombre, recubriéndole de huesos y carne; así se dice en Sal 139, 13: «Porque tu formaste mis entrañas; tu me tejiste en el seno de mi madre»; y la descripción de Job es más pormenorizada: «Tus manos me hicieron, y me plasmaron en derredor... ¿Es que no me has coagulado como leche, y no me amasaste como a un queso? Me vestiste de piel y carnes; me hiciste compacto de huesos y nervios» (Job 8.10-11). Aquí lo *carnoso* aparece en paralelo con los «huesos», que dan consistencia a las partes blandas del cuerpo humano. El autor bíblico quiere con estas frases tan expresivas reflejar la *providencia* de Dios sobre el embrión humano como si fuera modelado personalmente por él; siempre la propensión a prescindir de las «causas segundas», atribuyéndolo todo a Dios; aunque aquí prive la *hipérbole poética* y no se ha de tomar al pié de la letra.

18. Cf. Sal 6, 3; 16, 9; 63, 2; 84, 3; 51, 10; Job 14, 22; Prov 16, 24; Jer 23, 9.
19. Sal 78, 39; cf. 56, 5; Gen 6, 3; Is 31, 3; Jer 17, 5; Job 10, 4; Eclo 14, 17-18.
20. Cf. Is 31, 3; Jer 17, 5; Sal 56, 5 ; Job 10, 4s; 2 Par 32, 8; Os 14, 4..
21. Mt 26, 41; Mc 14, 38.

2. El espíritu

El otro ingrediente esencial del compuesto humano según el relato antropomórfico de Gen 2, 7 es el «espíritu» o *neshemâh,* que es el «hálito» vivificador *(nishmat jayyim)* que impregna y articula dinámicamente a la materia inerte, tomada del «polvo de la tierra» *('afar ha-'adamâh).* La descripción es *antropomórfica,* pues Dios mismo insufla en la nariz o rostro del hombre *('adâm)* ese «hálito vital», pero refleja bien la *dicotomía* radical del compuesto humano, aunque no en el sentido helénico; es una descripción popular, pues es de experiencia general que el hombre respira por la nariz, y cuando deja de respirar, muere y se extingue, porque Dios mismo le retira el «hálito» prestado temporalmente. Esta concepción antropomórfica la encontramos en la mitología egipcia que habla del dios alfarero *Khnum,* que modela en su torno a cada hombre, presentando ante el muñeco de barro el signo de la vida, *ankh.* En el «poema babilonio de la creación» el dios *Marduk* modela con sus sangre o con la del ser divino vencido, *Kingu,* la arcilla; y así surge la humanidad, no a base de un hombre primitivo, sino con la eclosión de muchos hombres a la vez para asegurar el culto a los dioses[22]. Por ello a *Marduk* se le llama «el dispensador del buen soplo», porque vivifica también a los dioses que estaban languideciendo: «En nuestra mayor ansiedad, dicen los dioses, hemos experimentado su *hálito* vivificador»[23]. Y en una oración a *Marduk* se pide: «Que *Marduk* pueda insuflar su *hálito* vivificador y alargar la vida». Y el dios *Nabu* le promete a Asurbanipal: «Yo alargaré tu vida; yo te otorgo el buen *hálito* a tu vida». Por eso en los nombres teóforos asirios es corriente la alusión al «hálito» vivificador de la divinidad[24]. Es que para los semitas la *respiración* era el efecto del *hálito* de las divinidades, que son las que vivifican al hombre. Es la misma concepción que encontramos en los textos bíblicos paleotestamentarios.

22. Véase, *Poema babilónico de la creación,* VI, 5. Cf. F. Lara Peinado-M. García Cordero, *Poema babilónico de la creación* (Madrid 1981), p. 129.

23. Id. VIII, 23. Dhorme, *o. c.,* 71, 23.

24. Así, los nombres *Tab-sar-Asur* («bueno es el *hálito* de Asur»), *Tab-sar-beli-ia* («Bueno es el hálito de mi señor»), *Tab-sar-Sin* («Bueno es el hálito de Sin»).

También entre los egipcios el *hálito* procedente de dios es la fuente de la vida. Es lo que diáfanamente se expresa en el «Himno al dios solar *Atón-Ra*» de Amenofis IV Akh-en-Atón: «Tú eres el que suscitas los hijos en el seno de las mujeres, y formas el semen en el hombre; tu que repones al hijo en el seno de la madre; tu que confieres el *aire* para que todos sean *vivificados*... Así, en cuanto el pollo sale del huevo, tu le entregas el *hálito* para que pueda vivir»[25]. Y en una oración de un faraón se alaba así al dios *Amón*: «tu ardor es luz, tu *hálito* es la *vida*... tu cuerpo es el *hálito* del viento a tus narices; por tí tiene aire vital el rey», pues «el *viento* de la vida y el calor proviene de tus narices», pues *«en tí son innumerables las vidas, para que todos sean vivificados por el hálito vital de tus narices»*. Y el mismo *Ra* habla así a *Osiris*: «el *hálito* de *Ra* está contigo para que vivas».

Y como el faraón es el hijo de la divinidad, él mismo es fuente vivificadora de sus súbditos. Así, Amennofis IV es alabado por un cortesano en estos términos: «Yo haré venir a tí a los bárbaros de Asia... para que les otorgues el *hálito de vida,* y puedan conseguir de tí la paz, y el *aire* para vivir que tu confieres». Incluso un rey hitita habla así al faraón: «El faraón otorgue el *hálito* si quiere; toda la tierra está entregada a su arbitrio». Expresiones similares encontramos en los rezeyuelos de Canaán quienes llaman al faraón Amenofis IV «el hálito de su vida». Así, el rey Amunira de Beyrut le dice en una carta: «Tu siervo, y el polvo de tus pies, a los pies del rey, que es mi sol, y el *hálito de mi vida*»[26].

Los mismos vocablos griegos (ατμος, «vapor», y πνευμα «soplo» de πνεω «soplar», ανεμος, «viento») y el latín *animus y anima* aluden al *hálito,* de la raíz indoeuropea *an* que significa «insuflar» o «soplar». Así H. Kleinknecht comenta: «El sustantivo πνευμα deriva del v. πνεω, que indica la fuerza elemental de la naturaleza y de la vida-sustancia y acto a la vez-del cual el efecto externo e interno se puede reconocer en la corriente del aire, en el soplar del viento, en la inspiración y en la espiración, y en sentido traslaticio en el *há-*

25. ANET 369-71. M. García Cordero, *La Biblia y el Legado...*, 302-304.

26. Cf. *Cartas de Tell El Amarna,* 141.2.6.10.13.37.43; 143, 9.15.17; 144, 22.28; 281, 2; 147, 9.14. 21.

lito del espíritu que, inspirando, llena y sujeta con la fuerza del entusiasmo»[27].

En los textos bíblicos el término más común para designar el «hálito» vital es *ruaj* (femenino), que como el *pnéuma* y el *spiritus* (*spirare:* «soplar, insuflar») es el aire en movimiento. Primero debió significar «viento», y después «aliento» vital, aunque en los textos más antiguos el *rûaj* significa unas veces «viento»[28] y «aliento»[29]; muchas veces los poetas dan al *rûaj* el sentido de resoplido huracanado de Dios[30]. En realidad, como *rûaj* significa «soplo», lo mismo puede entenderse del *viento* que sopla o del *hálito vital* (en griego *ánemos* y *átmos*). Y así, ya en los textos arcaicos bíblicos aparece con el sentido de *aliento,* como *señal* de *vida*; y en una apreciación popular se le considera como la *fuente* de la *vida* misma; así, el *rûaj* es el hálito de vida[31]; tanto para el hombre como para el animal[32]. Por eso, aparece algunas veces en paralelo con *neshemâh* («aliento»)[33] y con *néfesh*[34], que significa «aliento» y «alma» o persona.

Y el *rûaj* es el que da fortaleza al sujeto viviente; así cuando desfallece es porque se le debilita el *rûaj,* pero cuando el hambriento come, recupera el *rûaj* o fuerza vital[35]; porque el *rûaj* es fuerza vital, ya que sin él el ser viviente se extingue, o ex-pira[36]; justamente la *vida* tiene lugar cuando en el cuerpo humano se insufla el «hálito» vital o *rûaj*[37]; por eso el artilugio de barro formado por Yahweh-Elohim se empieza a articular con el *neshemâh hayyim;* y gracias a la unión de ambos elementos se constituye el compuesto en *nefesh jayyim* o persona viviente[38]; y todo viene del Creador; así a Yahweh se le llama «Dios de los dioses de los *espiritus (rujôt)* de toda *carne*»

27. Véase H. KLEINKNECHT. *Pneuma,* ThWNT, VI, 334.
28. Cf. Gen 3, 8; Ex 10, 13.19.
29. Cf. Gen 45, 27; Jue 15, 19; Miq 2, 7.
30. Ex 15, 8; 2 Sam 22, 16; Sal 18, 16; Os 13, 15; Is 30, 28; Job 4, 9.
31. Gen 6, 17; 7, 15.22; Ez 37, 10-14; Sal 104, 20s.
32. Gen 7, 22; Num 16, 22; 27, 16; Is 2, 5; Job 34, 14s; Sal 104, 29s; Ecl 3, 19.
33. Is 42, 5; 57, 16; Job 4, 9; 27, 3; 33, 4; 34, 14.
34. Is 26, 9; Job 7, 11; 12, 10.
35. Jue 15, 19; 1 Sam 10, 12; Lam 1, 11.16.19.
36. Jer 10, 14; 51, 17.
37. Ez 37, 8-10; Ecl 11, 5.
38. Gen 2, 7; cf. Job 27, 3; 33, 4; 34, 14s; Sal 104, 29s; Is 42, 5; Ez 38, 1-14.

(seres vivientes en general)[39]; y el hombre vive «mientras permanezca el aliento (*neshemâh*) y el soplo *(rûaj)* de Dios en su nariz» (Job 27, 3). Pero si su «hálito» *(rûaj)* se retira, todos los vivientes se vuelven al polvo»[40]. Sin él el hombre muere (Sal 143, 7). Y después de la muerte el cuerpo vuelve al polvo del que ha sido formado, mientras el *hálito* vital retorna a Dios que temporalmente lo ha prestado[41].

Los afectos y sentimientos afectan al *espíritu;* así, cuando el hombre está desanimado o está estupefacto, es porque apenas le queda el aliento[42]; y también la tribulación le afecta (1 Sam 1, 15) y la amargura (Gen 26, 35); cuando se irrita es que el aliento o *rûaj* queda como entrecortado (Ex 6, 9; Miq 2, 7); al apocado se le llama «corto de *néfesh*» (Num 21, 4), mientras que el sufrido es «largo de *rûaj*» (Ecl 7, 8); el humilde es «corto de *rûaj*» 8 Prov 29, 23), mientras que al contrario, al soberbio se le considera «alto de *rûaj*» (Prov 16, 18); y al triste se le considera «abatido de *rûaj*» (Prov 17, 22).

Hemos visto que la *carne* era el asiento de *emociones;* lo mismo se ha de decir del *espíritu,* pues es la fuente de determinaciones, sensaciones y pensamientos[43]. Pero el *espíritu* o *rûaj* no se concibe como separado del cuerpo (excepto en *Sab*). A veces se habla del «mal espíritu» enviado por Dios (Jue 9, 23), que es simplemente la enemistad, que como todas los sentimientos se atribuyen a Dios; en 1 Sam 16, 12 se habla del «mal espíritu» mandado por Dios sobre Saúl; aquí se trata de la melancolía o espíritu de celos. Por eso, con la música se retiraba este «mal espíritu» de melancolía[44]. Se habla del «espíritu de mentira» que Dios enviará sobre los falsos profetas para que Ocozías hiciera la guerra a los ammonitas (1 Re 22, 19-23); es una concepción antropórfica, partiendo del hecho de que todo lo que sucede viene directamente de Dios, sin distinguir

39. Num 16, 22; 27, 16.
40. Sal 104, 29s, 146, 4; Job 34, 14s.
41. Cf. Ecl. 12, 7; Job 34, 13s; Sal 104, 29s.
42. Joe 2, 11; 1 Re 10, 5.
43. Cf. Ex 35, 21, 21.29; Is 19, 3; Jer 51, 11; Ez 11, 19; 36, 26; Sal 51, 12; Prov 16, 2; 21, 2; Is 57, 15; 26, 9; Job 7, 7; 12, 10.
44. Cf. 1 Sam 15, 15.23; 18, 10s; 19, 8s.

la voluntad *permisiva* y la *impositiva.* En este caso «el espíritu de la mentira» no es todavía una fuerza *demoníaca* opuesta a Dios, sino que simplemente designa la incitación *engañosa* para que el rey de Israel haga la guerra contra los ammonitas, y muera castigado por Dios. Otro tanto se ha de decir de frases análogas como «espíritu de los celos» (Num 5, 14.30), que significa simplemente espíritu celoso; o «espíritu de fornicación» (Os 4, 12; 5, 4), que en el contexto significa simplemente propensión de Israel a la idolatría; o «el espíritu de impureza» de Zac 13, 2 que significa «espíritu impuro» o intenciones bastardas desde el ángulo religioso.

En el A. T. no se presenta a Dios como puro «espíritu»; esto aparece por primera vez en Jn 4, 24; pero ya hemos visto que la contraposición de la «carne» y el «espíritu» en el A. T. significa la contraposición de lo *débil* frente a lo *fuerte,* el hombre frente a la omnipotencia divina[45]. El hombre es lo perecedero frente a Dios que es lo permanente[46]. Es lo que se viene a reflejar en Gen 6, 3: «No permanecerá siempre *mi espíritu* en el hombre porque no es más que *carne».* Siempre nos encontramos con cierto *dualismo* antropológico en los textos bíblicos paleotestamentarios sin llegar al radicalismo contrapuesto del *alma* y *cuerpo* de la filosofía platonizante. Y aunque no se diga nunca que Dios es «espíritu», se declara reiteradamente que *da* el «espíritu» y lo comunica a los hombres y a los vivientes; es el *hálito vital* que se supone no proceder de la misma *materia,* sino del mismo Dios. Es una *fuerza* que procede del Creador; así es el *rûaj* o aliento vivificador del universo[47]; quizá este sea el sentido de Gen 1, 2 cuando se dice que el *«rûaj* de Dios se cernía sobre las aguas del abismo» o caos primitivo; en ese caso sería el *espíritu* planificador de la obra de la creación, como el designio primitivo del Arquitecto del universo que traza el plan de sacar el *orden* del *caos* por un proceso de separación y elevación continua desde lo más imperfecto (el *caos* primitivo, *tehôm)* hasta lo más complejo y diferenciado que es el hombre con su conciencia superior, «hecho a imagen y semejanza» del Creador (Gen 1, 27).

45. Cf. Is 31, 3; Is 40, 5; Job 10, 4s; Sal 56, 5; 78, 39.
46. Cf. Jer 17 , 5-8; Os 14, 4.
47. Cf. Ez 37, 9.

En Sab 7, 22s se habla del «espíritu» (πνευμα) como algo *inmaterial,* inteligente y eterno, que lo penetra todo. Es el eco de la filosofía helénica y del judaísmo alejandrino[48]. Pero en los otros textos veterotestamentarios de origen palestiniense las nociones psicológicas son más empíricas y elementales, más bien descriptivas que declaratorias. Así, el *rûaj* aparece como el *sujeto emocional* de la vida; en realidad, no es tanto *sujeto* cuanto manifestación de la misma emoción y signo de ella. Así, la irritación se describe como «inflamación del espíritu» (Ex 33, 14); y la expresión «contener el espíritu» significa simplemente tener paciencia; y quitar el espíritu» significa estar desesperado. Así, dice Jezabel a Ajab: «¿Porqué tu espíritu se retiró»? (2 Re 21, 5) es decir, «¿Porqué estás apocado?»

Pero es, sobre todo, en el orden *fisiológico* donde el «espíritu» enviado por el Creador es *fuente de vida;* así, el *hálito vital* de cada uno se define como «espíritu de Dios (Job 27, 3); pues como dice el salmista: «Envías *tu espíritu* y las cosas serán creadas y renovarás la faz de la tierra» (Sal 104, 24). Y al contrario: «Quitas *tu espíritu* y desfallecen, y se vuelven polvo» (Sal 104, 38; Job 34, 1). En realidad, Yahweh es «el espíritu de toda carne» (Num 16, 32). En Ez 37 el *espíritu vivificador* se concibe como un «viento» que proviene del mismo Dios. Una concepción similar la encontramos entre los griegos; así, Platón refiere que sus contemporáneos creían que el *hálito vital,* al sobrevenir la muerte, era quitado por el *viento,* y esparcido, sobre todo, cuando se exhalaba el último suspiro durante la tempestad[49]. Y se creía en el pueblo griego que los *vientos* traían a todos la vida y la fecundidad: «No solo los vientos vivificaban las plantas, sino todas las cosas»[50]. Aristóteles dice que esta creencia estaba generalizada entre los órficos[51].

Ya hemos indicado anteriormente que el texto de Gen 1, 2 («el *rûaj* de *Elohim* se cernía sobre la superficie del *tehôm*») podía tener un doble sentido, o bien significaba el *plan* divino para poner *orden* en el caos, y así el *rûaj* simbolizaba a la *mente divina ordenadora,* o

48. Cf. FILÓN, *De Gigant,* 6, 26.
49. Cf. PLATÓN, *Polit.* I, 330; *Fedón* 71, 1.
50. Cf. PLATÓN, *Gorgias,* 9, 3.
51. ARISTÓTELES, *De anima,* I, 5.400, 1.2.7.

quizá se aluda a un «viento» huracanado que agitaba la superficie del abismo caótico primitivo[52], llevando el *germen vivificador* del universo por un proceso diferencial primero y después enriquecedor con gérmenes de todas las cosas. Pues el Creador cada día dice simplemente: «produzcan las aguas, produzca la tierra» como si estos elementos ya *germinalmente,* dieran origen a los elementos, gracias a un impulso generador de las cosas. En este supuesto en Gen 1, 2 se aludiría al *rûaj vivificante* y *creador del orden,* que con su calor e impulso va incubando el *caos (tehôm)* primitivo, plasmando así gradualmente la materia cósmica que iba a pasar del *caos* al *cosmos.* En algunos textos el *rûaj* o «espíritu» está en paralelo casi sinónimo con *dabâr* «palabra»; así, en Sal 33, 6 se dice: «Por la *palabra (dabâr)* de Yahweh fueron formados los cielos; y por el *espíritu (rûaj)* de su boca todo el poder de ellos». Es decir, al impulso de la *palabra* divina surge la estructura general de los cielos, pero es el *espíritu* de Dios el que los reviste de poder y dinamismo[53]. Es decir, la *fuerza* del *rûaj* está sujeta al poder ordenado del *dabâr* o palabra creacional. Esta *palabra* ordenadora del universo como arquitecto del cosmos aparece en los libros sapienciales como atributo divino personificado[54]; es la «sabiduría» ordenadora divina, pues Dios «hizo todas las cosas en número, peso y medida» (Sab 11, 21).

La *muerte,* pues, según la antigua mentalidad popular veterotestamentaria es la simple disociación del *basâr* («carne») y del *rûaj* («soplo vital»); y los dos vuelven al lugar de su procedencia: la *carne* a la tierra de donde fue tomado, ya que el hombre es «polvo y al polvo ha de volver» (Gen 3, 18); y «el *espíritu (rûaj)* retorna a Dios, que se lo dio» (Ecl 12, 7). Según Gen 2, 7 el hombre fue modelado por Dios del *'afâr'adamâh* («polvo de la tierra») y vivificado por el *soplo (nishmât jayyim)* vital que el Creador le insufló: la muerte, pues es, volver cada elemento a su origen; ya que el «hálito vital» había sido *prestado temporalmente* por Dios.

Esto por lo que se refiera al *rûaj* como *fuerza fisiológica vivificadora,* pero en sentido metafórico el *rûaj* es *fuente de emociones* en lo

52. Véase, G. VON RAD, *El libro del Génesis* (Salamanca 1977), 58-60; M. GARCÍA CORDERO, «Pentateuco», en *Biblia Comentada* (Madrid 1967), I, 46-48.

53. Cf. Job 34, 1; Jue 16, 14; Sal 104, 30.

54. Véase Sab 7, 7.22.24-26.27; Eclo 24.5.7.12; Prov 12.22.31.

afectivo y de *intelecciones* en el proceso mental; así, se dice que el *rûaj* se entristece (Prov 17, 22). No es fuente de moralidad: «renueva un *espíritu recto* en mis entrañas» (Sal 51, 11). Y se habla del «espíritu de prudencia» y de discreción. En Is 11, 2 el *rûaj Yahweh* («espíritu de Yahweh») es la fuente de todas las cualidades del retoño de Jesé como *gobernante ideal:* «espíritu *(rûaj)* de inteligencia, de sabiduría, de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Dios». Aquí se trata de una efusión *carismática* desbordante en los tiempos mesiánicos por parte del Dios del Pueblo de la Alianza.

Como antes hemos indicado, hay tres términos equivalentes para expresar el «hálito» vital *(rûaj, neshemâh* y *néfesh),* que se intercambian en muchos textos, pero tienen cada uno su matiz. En realidad, *néfesh* como *neshemâh* significan primordialmente «soplo», «hálito» (como el *napishtu* asirio y el *nafsh* árabe). En algunos textos se utilizan *rûaj* y *néfesh* como sinónimos para expresar simplemente el *principio vivificador* del *compuesto humano* como contrapuesto al *basâr* o «carne». Así, Job declara: «en cuya mano está el *alma (néfesh)* de todo viviente, y el *espíritu* o *hálito (rûaj)* de toda *carne (basâr)* del hombre» (Job 12, 10). Según el texto de Gen 2, 7 de la unión de *l'afar ha'adamâh* («polvo de la tierra» arcillosa) y del *nishmat jayyîm* («espíritu de vida») surgió el *nefesh jayyâh* («persona o alma viviente»; aquí el término *néfesh* inicialmente significa «soplo» como el *neshemah,* tiene un matiz más personalista, y viene a significar el *compuesto humano,* que surge de los *dos elementos* anteriores. No podemos hablar en términos helenísticos de *cuerpo* y *alma,* pero en los *dos* elementos constituyentes hay ya una concepción antropológica popular *dicotómica* en sentido amplio. Por eso, el *néfesh* en las lenguas semíticas se utiliza como reflexivo, es decir, como expresión enfática del *yo personal,* como sustituto de la persona que habla.

También el *néfesh,* como encarnación personal del sujeto parlante, tiene connotaciones *afectivas* e *intelectuales,* como el *rûaj;* tiene sentimientos de tristeza: «¿Porqué está triste *mi alma? (nafshí: yo, mi persona)* (Job 30, 1); es sujeto de amor (1 Re 18, 1), de odio (Is 1, 14). Por supuesto, aunque la Vg. suele traducir *néfesh* por «anima» no ha de entenderse en sentido preciso helénico, en contrapo-

sición al *cuerpo*; *néfesh* en estos textos significa la *persona* que es el sujeto de *emociones afectivas e intelectuales.*

3. El corazón

Este órgano aparece como la sede de las *emociones,* y como tal, base de la psicológica semítica, ya que esta es más *afectiva* que *intelectualista;* pues designa la parte más *íntima* del ser humano, como contrapuesta al rostro *('àf)* o parte externa del hombre. Así, *lêb* («corazón») se contrapone muchas veces al *'af* o *'anf* (nariz, rostro») a lo externo y aparente[55]. Dios conoce los riñones y el corazón, es decir, *su interior,* mientras que el hombre solo las apariencias externas. Así, se usan también los términos *basâr* («carne») para designar la parte externa *corporal* del hombre y *lêb* (corazón), lo más *íntimo*[56]. Por supuesto, el corazón es el sujeto de los *afectos,* pues toda vida afectiva radica en él; en esto es común con la mentalidad occidental, que considera el *corazón* como el asiento de las manifestaciones de amor y de alegría. Pero entre los semitas, y por supuesto en los textos bíblicos, el *corazón* es también asiento de la *inteligencia* (en nuestra psicología convencional, es el *cerebro* el centro y motor de las actividades *intelectuales)*[57]. La raíz de que se atribuya al *corazón* lo *afectivo* es porque cuando uno está muy emocionado, el corazón palpita con más intensidad.

Los profetas para indicar la ceguera y estulticia del pueblo que se va tras de los ídolos, dicen que el pueblo es «sin corazón»; en cambio, el hombre sensato es el que está «dotado de corazón»; así, Job dice a sus amigos que se tienen por muy inteligen-

55. En asirio *libbu* («corazón»), tiene el mismo sentido. Así, la expresión *ina libbi* («en mi corazón»). Véase H. W. Wolf, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca 1975), 63. L. Köhler, *Der hebraäische Mensh* (1953); G. Pidoux, *L'homme dans le AT* (1953). A. R. Johnson, *The vitality of the individual in the thought of ancient Israel* (1949).

56. Cf. Sal 84, 3; En asirio, para expresar el perfecto estado del hombre se dice *tûb libbi o tûb seri*: «bienestar del corazón» y «bienestar de la carne». Y *tûb seri* y *jud libbi:* «bienestar del corazón, y alegría del corazón».

57. Así, de Asurbanipal se dice que es «de corazón amplio» (*libbu rapishtu),* es decir, muy inteligente y comprensivo. Y para decir que es profundo en el entender, se dice que tiene un «corazón lejano» *(ruqu libbisu).* Cf. P. Dhorme, *Coix des textes...* 80, 135.

tes, que son «hombres de corazón» (en latín *cordatus* significa *sensato)* (Job 34, 10). Engañar a uno es quitarle el corazón (2 Sam 15, 6); y «pensar» se dice «hablar en su corazón» (Ecl 1, 16) o «poner en su corazón», es decir, *proponerse, intentar,* pues el *corazón* es el asiento de la «sabiduría» porque «en el *corazón* del prudente descansa la *sabiduría*» o arte de conducirse en la vida conforme a la ley divina[58].

Así, pues, el *corazón,* además de ser la víscera motora fisiológica, porque por él pasa la sangre, vehículo de la vida (Gen 18, 5), por lo que llega a identificarse con ella (Lev 17, 11), es el *asiento* de la vida *psíquica;* y como asiento de la vida *afectiva* se le atribuye la tristeza[59], la alegría[60], el valor (2 Sam 7, 23), el desfallecimiento y desánimo[61] la emoción (Dt 19, 6), las pasiones (Num 15, 39). Y como asiento de la vida *intelectual* se dice que el corazón tiene *ideas* (Dan 2, 30); es el sujeto de la *fe* y la *duda* (Job 34, 10), es la fuente de la necesidad y la pereza[62]. Como centro de la vida *volitiva,* el corazón quiere reflexionar[63]. Y como motor de la vida *moral* promueve el culto a Dios (1 Sam 12, 20), mantiene la confianza en Dios (Prov 3, 5), y *decide* entre el *bien* y el *mal,* la fidelidad o la apostasía[64]; y es el que decide el amor al prójimo (Dt 6, 5)[65].

Como sede de la vida *afectiva* el corazón es el símbolo del amor, como en todas las literaturas. Así la esposa dice: «mientras yo duermo, su corazón vigila» (Cant 5, 2) para indicar que su amor es permanente aun durante el sueño. Y los hagiógrafos exhortan a amar a Dios con todo el corazón[66], es decir, con todas las facultades humanas de la que la más íntima es la procedente del corazón.

58. Cf. Jer, 5, 21; Os 7, 11; Prov 7, 13.

59. Cf. Ecl 2, 15; Gen 34, 45; Prov 19, 16; 16, 9; Gen 6, 4.

60. Prov 17, 15; 14, 33; 15, 14; 16, 23. En un texto asirio Senaquerib hablando del rey de Elam dice que «su corazón no entendió», es decir, no captó la situación debida para el combate. *Prisma de Senaquerib,* V, 28.

61. Dt 15, 10; Is 65, 14; Jn 16, 6.

62. Dt 28, 7; Jn 12; Act 26, 26.

63. Dt 20, 3; Jn 14, 1; 2 Cor 2, 4.

64. Dt 20, 3; Jn 14, 1; 2 Cor 2, 4.

65. Prov 10, 21; Os 7, 11; Cf. Lc 24, 25.

66. Cf. Is 10, 7; 1 Re 8, 17; Dt 6, 5; 10, 12; 11, 13; 2 Re 23, 25; Ecl 6, 27; 7, 31-33.

También el *hígado* (*kâbêd)* «pesado» es la sede de la vida (7, 23); y la sede de los *sentimientos* (Lam 2, 11). Por eso, el ángel Rafael ordena a Tobías quemar el hígado del pez para espantar al demonio[67]. Pero entre los israelitas no tuvo vigencia la práctica de la «hepatoscopia» (observación del hígado) como procedimiento de adivinación, tan corriente entre los mesopotámicos y otros pueblos[68].

9
La sanción moral en la tradición israelita

A través de los libros del Antiguo Testamento late una tragedia profunda que afecta particularmente a los fieles más religiosos y cumplidores de la Ley. Puesto que no se conoce la idea de retribución en el más allá, ¿cómo se cumple la justicia distributiva de Dios respecto de los hombres? Si Dios castiga el pecado y premia la virtud en esta vida según las antiguas promesas[1], ¿cuándo se cumplen estas, ya que la experiencia cotidiana muestra que en esta vida triunfan los desaprensivos, los impíos, los cínicos, mientras que los cumplidores de la Ley divina son postergados en la sociedad e incomprendidos? La impresión general es que en la situación actual triunfa el vicio y la injusticia[2]. Así, pues, la justa retribución por las obras de cada hombre no se da en esta vida; por lo que desde el punto de vista religioso todo está fuera de su lugar. Entonces, ¿cómo conjugar esta antinomia viviente que prevalece en la sociedad? ¿Dónde está el cumplimiento de las antiguas promesas divinas?

Los autores bíblicos –sin luces de retribución en ultratumba– tratan de solucionar el gran enigma huyendo hacia el futuro, es decir, anunciar a sus lectores u oyentes (en el caso de los profetas) una

1. Dt 6, 10-12; 1 Par 29, 12.14.16; Ez 16, 16-19; Dt 28, 1-14; Lev 26, 3-13; 1 Re 3, 13; Sal 112, 2-3.5; Tob 4, 19-21; Gen 24.35; 12, 16; 13, 2.5; 26, 12-14; 30, 43; 31, 9; 1 Re 3, 13; 4, 21.24; Sal 37, 3, 29; Job 1, 2.10.

2. Cf. Is 3, 13-26; 5, 8; Am 3, 10; 6, 1; Miq 2, 2; Sal 94, 2-6; 49, 17-18; 52, 9; 73, 2-20; 76, 6; Job 12, 6.

futura sociedad en la que triunfaría la virtud y desaparecería el vicio; y entonces Dios dará a cada uno según sus obras. Surge así la esperanza *mesiánica:* el pueblo elegido como tal logrará instalarse en una situación de plenitud con la satisfacción de todos los bienes materiales y la humillación y castigo de los pueblos opresores e invasores de Israel[3]. De hecho, a través de la historia el pueblo de la Alianza no ha hecho sino sufrir a manos de los enemigos más fuertes, de forma que todo su proceso histórico ha sido una frustración en contra de las antiguas promesas que arrancan ya de la época patriarcal[4]. Los hagiógrafos así como han idealizado el pasado de Israel en función de unas supuestas promesas a los patriarcas y a Moisés, idealizan también el porvenir, y sueñan con una edad de oro en la que se impondrá la justicia como consecuencia de una «inundación del conocimiento de Yahaweh» (Is 11, 9), porque el *mesianismo* es una ilusión, es decir, una *idealización* desbordada del futuro, al menos en cuanto al cumplimiento de las promesas de paz edénica y de satisfacción de todas las ilusiones temporalistas en lo colectivo y en lo individual. Es la capacidad de soñar que tiene todo ser humano; pero, sobre todo, el israelita que tenía conciencia de pertenecer a un pueblo elegido y señor respecto de las otras naciones, no se resignaba a su situación de pequeño pueblo esclavizado por las grandes potencias[5]. A pesar de todas las frustraciones el pueblo de Yahweh era «una nación santa y un reino sacerdotal» por ser su «propiedad entre todos los pueblos» (Ex 19, 5-6).

Con todo, algunos salmistas y el autor del libro de Job se plantean con crudeza el gran problema de porqué sufre el justo en esta vida sin relacionarlo con la solución *mesiánica.* Con la destrucción de la ciudad santa, la desaparición de la dinastía de David, y la tragedia del exilio, los genios religiosos de Israel se encierran en sí mis-

3. Cf. Is 4, 2; 23, 14; 60, 5-7.11; Ez 34, 13-31; 25, 27; 36.33-38; Os 2, 21-23; Jl 2, 21-27; Am 9, 13-14; Ag 2, 7.

4. Cf. Gen 12, 2; 15, 18; 17, 15; 22, 17; 26, 4.

5. El *mesianismo* es una *idealización* imaginativa del futuro en función de las supuestas promesas de grandeza anunciadas a los patriarcas. Cf. M. García Cordero, *Teología de la Biblia* (Madrid 1970), I, 535-556; A. Gelin, *Messianisme,* DBS V, c. 1167. La esperanza *mesiánica* surge de la conciencia de *elección,* concretada en una *alianza* entre Yahveh y su pueblo. Cf. M. García Cordero, *o. c.,* I, 117-176.

mos, y abordan los grandes problemas del hombre en su situación estrictamente personal, sin relacionarlo con los sueños *mesianistas* y colectivos; surge así el «personalismo» más agudo en algunos de los escritos post-exílicos, como *Ecl* y *Job.*

En adelante el individuo ya no sufrirá por los pecados de sus antepasados, sino que cada uno será responsable de sus buenas o malas acciones ante Dios, quien ya no castigará «hasta la cuarta generación de las que le odian» (Ex 20, 5) sino únicamente al que se haya hecho digno de la punición divina con su conducta al margen de la Ley[6]; en adelante ya no se podrá decir: «Nuestros padres comieron las uvas agraces, pero nosotros sufrimos la dentera» (Jer 31, 26; Ez 18, 2).

De hecho, durante la dominación persa (538-333) en que había mucha autonomía religiosa, pero ninguna civil, los genios religiosos de Israel ya no sueñan con el *mesianismo davídico* proclamado por los vaticinios proféticos[7], sino que tratan de dar sentido a la *contradictoria problemática personal* del ser humano; así, el autor del libro del *Eclesiastés* se plantea el problema de qué sentido tiene el afán del hombre cada día, pues todo es recomenzar e ir tras del viento, ya que nada tiene lógica en la vida: triunfan los desaprensivos, los justos son marginados, el ansia de saber no se calma, y la muerte todo lo nivela[8]. Cada generación recomienza sus ilusiones como el *Sísifo* de la mitología helénica, pero al término de la vida se vuelve al punto de partida; así, la «angustia vital» forma parte de la trama humana que no tiene dirección ni sentido. La solución está en tener las menos ilusiones posibles para luego no tener desilusiones; únicamente hay que pensar que hay un Juez supremo que nos pue-

6. Cf. Ex 20, 5; 34, 7; Num 14, 18; Dt 5, 9; Sal 79, 8. La *responsabilidad individual:* Jer 31, 29; Ez 18, 2.20.

7. Cf. 2 Sam 7, 11-16; Gen 49, 8-12; Is 7, 14; 9, 1-9; 11, 1-9; Miq 5, 1-5-5; Ez 34, 11s; Jer 23, 3s. Véase VAN DEN BUSCHE, *Le texte de la prophetie de Nathan sur la dynastie davidique,* EThL (1948), 354-394; J. COPPENS, «La prophetie d'Emmanuel», en *L'Attente du Messie* (Louvain 1958), 46s. M. GARCÍA CORDERO, «El Mesianismo dinástico-davídico y el concepto de realeza sacra en el Antiguo Oriente», en *Mélanges Cazelles* (Paris 1985, 263-273).

8. El prototipo del inconformista lo encontramos en el autor de *Eclesiastés* o *Qohelet:* Todo es vanidad, y desilusión: Ecl 1, 2-3; 14, 17; Ecl 2, 11.15-16; 17-19; 22-23. Solo queda el ideal de la «aurea mediocridad» con las satisfacciones limitadas de la vida (Ecl. 2, 24; 9, 7-10).

de castigar aquí[9]. Dios es justo, pero no conocemos los módulos de su obrar, por tanto no podemos juzgar de ellos conforme a nuestros esquemas humanos. No cabe sino resignarse a la marcha de las cosas, aunque aparentemente no tengan sentido, y gozar moderadamente de los bienes de este mundo. No cabe otra felicidad en la tierra. La solución es melancólica y teñida de pesimismo, puesto que el resultado de la vida no responde a la esperanza que el hombre tiene cuando se abre a la problemática de la existencia; con todo, la vida es un don de Dios, si bien muy relativo, pues es la ocasión de grandes sufrimientos físicos y frustraciones psíquicas[10].

El libro de Job aborda otro problema no menos lacerante de la vida: ¿Porqué sufre el justo y no ve la recompensa de sus actos de virtud, mientras el impío triunfa por doquier?[11]. ¿Qué se hicieron de las antiguas promesas que hablaban de la justa retribución en esta vida de los hombres conforme a su conducta?[12]. Estos grandes interrogantes aparecen como obsesión en no pocas composiciones salmódicas, porque los fieles piadosos, fieles a la Ley son, en realidad, los «pobres de Yahweh»[13], es decir, los *marginados* de la sociedad que llevados de su fe, buscan una felicidad relativa en la oración y asistencia a los actos litúrgicos, donde Dios se comunica con las almas más selectas en una dimensión *interiorizante* y *afectiva.* Y algunos de estos piadosos, además se sienten vinculados a un destino histórico de Israel, el pueblo de las promesas, y suspiran por ver el cumplimiento de los antiguos sueños *mesiánicos.* Por eso, el salmista sueña con una nueva situación en la que «el justo sea como un árbol plantado junto a las aguas, que dará fruto a su tiempo; ...y

9. Ecl 12, 13-14.

10. Véase D. BUZY, *La notion de bonheur dans L'Eclesiaste,* RB 1934, 494s. E. PODECHARD, *L'Ecclesiaste* (Paris 1912).

11. La tesis tradicional era que Dios premiaba en esta vida a los justos con salud, larga vida, muchos hijos y prosperidad material: cf. Dt 11, 13s; Gen 12, 2; Ex 20, 12; Dt 7, 13; 8, 6-18; cc. 27-28; Job 5, 7-8. Pero la experiencia muestra que los impíos triunfan en esta vida: Job 31, 7-13. 23-24. La tesis tradicional no tiene confirmación práctica, Job 22, 21; 5, 18-26.

12. Cf. Dt 28, 9-14; Lev 26, 4-9.

13. Véase A. CAUSSE, *Les pauvres d'Israël* (Strasbourg 1922); Prov 19, 1.22.28, 6; Eclo 10, 30; Tob 4, 23; A. GEORGE, DBS VII, cc. 387-395. A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse* (Paris 1937). R. DE VAUX, *Les institutions de l'AT* (Paris 1958), I, 113-116.

todo lo que haga prosperará» (Sal 1). Esta composición salmódica, que abre la colección del Salterio, sintetiza en términos genéricos las aspiraciones de las almas selectas de la sociedad israelita. Al fin todo se arreglará, porque «Dios conoce (y aprueba) los caminos del justo, mientras que la senda del pecador acabará mal» (Sal 1, 6), y a pesar de su situación actual de pobre manifiesto, al fin «habrá gloria y riquezas en su casa» (Sal 112, 3; 36, 3),«pudiendo gozar del fruto de sus manos» (Sal 128, 2), y nada le faltará, porque «no hay escasez para los que le temen; pues al que busca a Dios, no se le privará de ningún bien» (Sal. 37, 9); y el salmista llega a decir: «No he visto al justo abandonado, ni a su descendencia buscando el pan» (v. 28) y «los justos poseerán la tierra» (v. 29), mientras que «la progenie de los impíos será extirpada» (v. 28), pues «como la lozanía de los prados, se marchitarán, se desvanecerán como el humo» (v. 20). Por consiguiente, no hay que preocuparse de que de momento los impíos prosperen, pues es efímero su triunfo (v. 1). Esta perspectiva es la tradicional; y el salmista a pesar de las injusticias actuales de la sociedad espera que con la ayuda de Dios todo se ponga en su lugar; es una *idealización* que vive todavía de los sueños *mesianistas* de los antiguos profetas. Incluso otro salmista llega a decir que en caso de apuro, Dios enviará a su ángel para proteger al justo (Sal 126, 3; 91, 2-16).

La *numerosa posteridad* es una de las bendiciones para el que cumple la Ley de Dios: «Tu mujer como vid fecunda en los rincones de tu casa; tus hijos como retoños de olivo en torno a tu mesa» (Sal 128, 3); y Dios otorgará tal longevidad al que le teme, que podrá ver «los hijos de sus hijos» (v. 6). En cambio, los impíos desaparecerán «como tamo que arroja el viento» (Sal 1, 4). Serán como heno que se seca (Sal 37, 2). En realidad, los arrebatara una muerte prematura e inesperada sin llegar «a la mitad de la vida» (Sal 56, 24). Esta es la concepción tradicional optimista de los mejores yahwistas que viven de las antiguas promesas de la *Torâh;* en realidad, es la expresión del *sentido de justicia,* suponiendo que Dios es fiel a sus promesas y que no hay retribución en ultratumba. Pero este planteamiento choca con la cruda realidad que enseña que más bien los impíos y desaprensivos triunfan en la vida, justamente por no ajustarse a las limitaciones de la Ley; y así explotan a los pobres

e indefensos de la sociedad[14], mientras que el justo lleva una vida triste, incomprendido en su fidelidad a la ley divina, y como si fuera un proscrito de Yahweh.

En el *libro de Job* esta situación se dramatiza al máximo: un jeque oriental, transjordano, que sin pertenecer al pueblo de la Alianza, es modelo de rectitud moral y es probado en todo: pierde la hacienda, los hijos, y la salud; y sin embargo, él lo acepta todo con resignación heroica: «Dios nos lo dio, Dios nos lo quitó»; «¿Si de Dios hemos recibido los bienes, porqué no también los males? Bendito sea el nombre de Dios» (Job 1, 22; 2, 10)). Pero a pesar de todo, no tiene conciencia de culpabilidad, pues no ha ofendido a Dios conscientemente y ha ayudado a los huérfanos y débiles[15], y con todo, está como maldito de Dios[16]; y ni siquiera sus amigos le sirven de consuelo, pues suponen que ha pecado secretamente[17], pues «la justicia guarda la inocencia, pero la impiedad suplanta al pecador» (Prov 13, 6); ellos representan la interpretación tradicional al problema de la retribución; y así, le dicen al desventurado varón de Hus: «Recuerda, ¿quién fue inocente alguna vez o cuándo los rectos son borrados?» (Job 4, 2). Porque para ellos la *virtud* dice relación directa con la remuneración en esta vida, ya que ella no trae utilidad alguna a Dios; «¿Qué aprovecha a Dios que el hombre sea justo? ¿Y qué le puedes otorgar si tu vida es intachable?» (Job 22, 3). Por tanto, como Dios es justo en sus caminos, si Job sufre, es que antes no era recto ante el Señor, pues él escruta las profundidades del corazón humano.

En ese supuesto, a Job no le queda sino reconocer que ha sido pecador, arrepentirse, hacer penitencia y volver a Dios: «Si de mañana te levantas ante Dios, y orares al Omnipotente, si caminas limpio y rectamente, al punto despertará en ti y hará tranquila la morada de la justicia» (Job 8, 5-7). El mismo Job admitía antes la reciprocidad entre la virtud y el premio; pero ahora por propia ex-

14. Cf. Am 5, 7.8; 8, 4-6; Is cc. 2.4; Miq cc. 2-3; Sof 1, 2-2, 3; Jer 8, 4-9, 25, 7, 9. Véase J. L. SICRE, *Con los pobres de la tierra, La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid 1984), 141-50. 239-243. 253-270. 309. 434.

15. Job 4, 3-4; 29, 12; 16, 17.

16. Job 7, 12.14; 19.20; 10, 6.8.20.

17. Job 4,3; 5.7-8; 6.15; 19, 5.11; 15.19.

periencia (pues sufre sin haber delinquido ante Dios en nada) al considerar su situación injusta, deduce que en la vida hay una contradicción entre la realidad y el ideal de la justicia y providencia divinas. Este Job de los *diálogos* parece ser totalmente diferente del Job del *prólogo* del libro, ya que en esta sección aparece totalmente conformista y aun fatalista: «Dios nos lo dio, Dios me lo quitó; desnudo salí del seno de mi madre y desnudo volveré a la tierra» (Job 1, 21); en cambio, el personaje protagonista de los «diálogos» es totalmente *inconformista*, y protesta en términos rabiosos y aun blasfemos contra la prueba a que le ha sometido el Omnipotente: «maldito el día en que nací y la noche en que fui concebido» (Job 3, 3s.). Son tan atrevidas sus palabras, que uno de sus amigos le echa en cara su falta de coherencia con su vida anterior: «Tu enseñaste a muchos, confortaste a muchas manos débiles, fortalecistes a rodillas que vacilaban, ¿pero ahora, que la desgracia ha venido sobre tí, decaes? ¿No es ya tu piedad tu confianza? ¿No es la rectitud de los caminos tu esperanza? Recuerda: ¿Qué inocente pareció? ¿Qué justos fueron exterminados?; por lo que siempre vi, los que eran la iniquidad y siembran la desventura, la cosechan» (Job 4, 3-8). Y sigue la secuencia de estos diálogos maravillosos en los que se trata de contraponer la tesis tradicional con la realidad, probando así que aquella no es aceptable, por lo que hay que buscar una nueva solución. El caso de Job muestra palpablemente que la creencia tradicional sobre la ecuación de la virtud y su remuneración no tiene consistencia. Tiene que tener Dios alguna razón para no premiar la virtud en esta vida ni castigar el pecado.

Pues, como declara el propio Job: «Los impíos viven y han sido reforzados con sus riquezas; su descendencia permanece delante de ellos, igual que una muchedumbre de parientes; igualmente permanecen y prosperan sus negocios. Sus casas están seguras y tranquilas; y el azote de Dios no cae sobre ellos; sus vacas conciben y no abortan; la vaca pare y no es privada de su feto. Salen como un rebaño con sus niños, y se alegran en los juegos; tienen el tímpano y la cítara, y se alegran al son de la música» (Job 21, 1-7). Pero, ¿dónde está la solución al gran enigma de esta inconsecuencia entre la conducta humana y su premio en esta vida? Como los *diálogos* de los tres amigos con Job no avanzan nada, pues aquellos perseveran

en su tesis tradicional de que si Job sufre, es porque ha pecado secretamente, y al contrario, el protagonista y víctima de la situación dice que es inocente y nunca ha pecado[18], el redactor del libro hace entrar en el diálogo a un extraño que representa a la nueva ola generacional. Es Elihú, quien se encoleriza contra Job por sus declaraciones intemperantes y contra sus amigos que se apegan ciegos a lo tradicional sin dar nuevas luces para el agudo problema (Job 32, 1s.). Esperaba que ellos por ser más versados conforme a su edad, dieran alguna luz sobre el enigma; pero ha quedado desilusionado; la sabiduría tradicional no basta; y por eso, él se atreve a proponer una nueva solución.

El, indignado por las respuestas anteriores, está a punto de estallar como un «odre nuevo con vino sin escape» (v. 19); y declarando que no va a hacer acepción de personas ni adular a nadie, expone con permiso de ellos su modesta opinión; y primero, invita a Job a ser más circunspecto en sus desahogos verbales, pues de nada sirve querellarse con Dios que es Omnipotente (33, 13), pues Dios retribuye a cada uno según sus obras (34, 11), y no es lícito condenar al Justo supremo (v. 17), ya que él vigila sobre todos los pueblos y los hombres para que no reine el hombre perverso» (vv. 29-30). Pero Job debe reconocer su pecado, pues además, ha añadido la «rebelión» contra Dios (v. 37), ya que incluso siendo justo, no le hace ningún beneficio a Dios (v. 7); con todo, Dios «no desprecia al de puro corazón ni deja vivir al impío y hace justicia al desvalido; no quita al justo su derecho» (36, 5-7). Nadie puede acusar a Dios de injusticia (v. 23); y sus designios son secretos (37, 15); y el que mostró su poder en los fenómenos de la naturaleza debe ser temido (v. 34). Así, pues, si Job sufre no es porque Dios sea injusto, sino que quiere aquilatar el desinterés de su virtud, pues antes no tenía mérito ser justo cuando era bendecido con riquezas inmensas y muchos hijos. No aparece, pues, la idea de retribución en el más allá; y el problema queda sin resolver.

Entonces el redactor-compilador trata de deslumbrar a Job con las maravillas de la naturaleza (cc. 38-41), y Job se entrega y reco-

18. Job 1, 21; 2, 10; 13.19.23; 19, 22; 23, 12; 27.6; 29, 14.

noce su ignorancia sobre los caminos de la Providencia que son misteriosos (42, 3-5) y se retracta (v. 6) haciendo «penitencia sobre polvo y ceniza» (v. 6b). Dios por su parte declara que todos se han equivocado, y obliga a los amigos de Job a que le den una satisfacción (v. 8); y Dios devolvió a Job los bienes duplicados, también duplicados sus hijos, pero las hijas solo cuantas eran, pues el duplicarlas hubiera sido un castigo según la mentalidad de los beduinos de los que Job era un jeque; y por fin le devolvió la salud, pudiendo ver a los hijos de sus hijos hasta la cuarta generación (v. 16). En realidad, la tesis tradicional se ha confirmado, ya que al fin se reconoce que Job había sido inocente; pero Dios le ha sometido a una prueba por razones que se escapan a la perspicacia humana; y así, al fin, le premia conforme a su virtud en esta vida con bienes materiales. Tampoco el autor de este maravilloso libro llega a columbrar una solución a base de la retribución en el más allá. Pero ya es un avance teológico el rechazar la solución tradicional de que Dios premia la virtud y castiga el vicio en esta vida. Con todo es preciso seguir el camino de la rectitud moral a pesar de que no hay ecuación entre el buen obrar y su congrua remuneración como proclamaba la tesis tradicional. Así, pues Dios lo que ha querido es comprobar el grado de desinterés de Job al probarle, quitándole lo que más quería: los hijos, los bienes y la salud, e incluso la buena reputación; pero, aunque el justo no encuentre su premio, debe seguir su buen camino, respetando los arcanos de la Providencia. Es la tesis del libro de Job.

También el autor del *Eclesiastés* constata que la virtud no es premiada, ni el vicio castigado en esta vida: «Vi a los impíos sepultados, que durante su vida estaban en lugar sagrado (el templo), y son alabados en las ciudades como si hubieran echo obras de justos... En cambio, hay justos a los que les sobreviven males, como si necesitaran de las obras de los impíos; y hay impíos que están tan seguros como si hicieran obras de justicia» (8, 10). Pero día llegará en que los hombres serán juzgados conforme a sus obras: «Alégrate joven en tu adolescencia... y camina por las vías del corazón y según tus ojos, y sábete que para todos traerá Dios el juicio» (definitivo) (Ecl 11, 9); es la misma perspectiva del salmista que hemos citado antes. Pero la solución de muchos piadosos es refugiarse en el

trato *afectivo* con su Dios aislados de los autosuficientes. Porque para ellos no es solo la posesión y satisfacción de bienes materiales (de los que están privados), sino el «interiorizarse», haciendo de la necesidad virtud y buscando el único refugio en el Dios de la promesas.

Entre los griegos el «sabio» era el que superaba la visión superficial y externa de la realidad, y en un proceso, de reflexión e *«interiorización»* llegaba al ideal del ser «pensante», el *filósofo*, o «amigo de la sabiduría» como tal, refugiándose en la contemplación de los primeros principios de la sabiduría; y sintiéndose *interiormente libre*, incluso renunciando a las satisfacciones materiales como Crates y Diógenes; todo lo material para ellos tenía poco valor; lo que importaba era el *autodominio*, el sentirse libres en su interior frente a las necesidades de la vida. Por ello se desprendían de todo lo que pudiera aprisionar el vuelo del espíritu. Esta solución «intelectualista» del «sabio» helénico no tenía sentido para el *justo (tsadiq)* israelita que considera la realidad desde el ángulo exclusivamente religioso, viendo en todo la mano cercana de Dios de la Alianza. Este se refugia en la *piedad*, ya que no le ha tocado disfrutar de los bienes materiales por principio (esto es extraño en la perspectiva del Antiguo Testamento, pues el hombre ha venido para *señorear la naturaleza* y *disfrutar* de ella lo más posible)[19], y en esto difiere de los filósofos cínicos, pero aprovecha esta situación impuesta por la necesidad para acercarse más a Dios, el único refugio posible a su triste situación de *marginado* de la sociedad; es la perspectiva de los «pobres de Yahweh»[20]. El profeta había dicho: «Buscadme a mí y viviréis» (Am 5, 4), invitando a seguir los caminos de la Ley divina para luego encontrar la protección divina que se traducirá en ofrecer un área de paz de prosperidad (Am 9, 13-15), porque «el justo vive de la fidelidad» (Hab 2, 4), pues como dice el sabio: «El que me encuentra (la sabiduría), encuentra la vida, y tendrá la salvación del Señor; pero el que peca contra mi, hiere a su alma; pues todos los que me odian, aman la muerte» (Prov 8, 32-36).

19. Gen 1, 28 Dt 6, 10-12; 1 Par 29, 12, 14.16; Dt 28, 1s.; Ecl 7, 14; 2, 11.

20. Prov 14, 31; 16.8.19; 1, 22; 28.6; Sal 37, 16; Tob 4, 21; véase A. GELIN, *Les pauvres de Yahve* (Paris 1953, 63-79; HAUCK, ThWNT VI, 37-40; BAMMEL, ThWNT VI, 885-915; Sof 3, 12; Sal 37,11.18; Eclo 17, 23-27

Porque Yahweh es el «Viviente» por excelencia[21] y el que cumpla sus mandamientos encontrará la «vida», es decir, la protección divina, pues «vivir» para los *piadosos* equivale a participar de la amistad divina, recibiendo su *jésed* o protección benévola; por eso, el fiel israelita desea «vivir» a la sombra protectora del Dios de las promesas, participando en las manifestaciones litúrgicas en la Casa de Dios; allí resuena el eco de las antiguas promesas, y se reavivan las ilusiones del destino del Pueblo de la Alianza; por eso, el salmista exclama ilusionado: «Como desea el ciervo las fuentes de las aguas, así deseo yo a mi Dios, mi alma esta sedienta de tí, el Dios vivo; ¿Cuándo vendrá y me mostrará ante tu faz?» (Sal 42, 2-3); porque «el Dios de mi corazón es mi porción por siempre y adherirme a Dios es un bien, poner en Dios mi esperanza, para anunciar tus predicaciones en las puertas de la hija de Sion» (Sal 73, 15-18).

Para los israelitas el concepto de sanción moral es *utilitario;* por eso cuando el fiel no consigue la satisfacción de los bienes materiales, que suele ser patrimonio de los que vivan al margen de la Ley, se refugia en la intimidad con su Dios, sintiéndose inmerso en los destinos de la *colectividad* del pueblo de las promesas en espera de tiempos mejores; *vive del futuro,* pensando en la teocracia ideal en la que los justos encuentran su galardón; es el sueño del mesianismo, consustancial con un pueblo que no ve realizada la ilusión de las antiguas promesas. Dios no puede ser infiel a ellas; y al fin se impodrá en la marcha de la historia sobre todos los impíos y opresores de la sociedad.

21. Véase M. García Cordero, *Teología de la Biblia* (Madrid 1970) I, 177-196.

10

Intuiciones místicas de retribución en el más allá

1. La inquietud espiritual de los piadosos

Frente a la concepción tradicional popular de la supervivencia triste y luctuosa en la región de las sombras, el *sheol,* las almas selectas israelitas tratan de descubrir nuevas posibilidades para seguir comunicándose con el Dios de la Alianza, el Dios de los padres, protector del pueblo elegido. Por eso, no son pocas las composiciones salmódicas en las que se reflejan las ansias de superar el hecho de la muerte, que supone la separación definitiva de Dios según la creencia popular prevalente. Por eso cuando los fieles piadosos israelitas asistían a las manifestaciones litúrgicas del templo se sentían felices, pues allí exteriorizaban sus efusiones afectivas ante el Dios de sus esperanzas; y así algunos salmistas tratan de reflejar la angustia del amenazado de muerte o el perseguido por su fidelidad a la Ley, que aspira a continuar su vida de comunicación con Dios, único refugio en sus necesidades. El hecho de que su virtud no sea reconocida ni premiada les hace suspirar por una nueva situación, incluso después de la muerte, porque allá en el *sheol* se corta toda posibilidad de seguir alabando a su Dios[1].

1. Cf. Is 38, 18-22; Sal 38, 6.11; Sal 116, 17; 6.5;. 30, 9; Bar 2, 17-18.

En efecto, en la tradición bíblica se habla de dos amigos de Dios que habían sido librados de la muerte y se hallaban en su presencia en premio a su vida íntegra; era el caso de Henoc (Gen 5, 24) y de Elías, el profeta celoso e intransigente que se había opuesto a la paganización de su país (2 Re 2, 11). Pero eran dos casos tan excepcionales, que esta suerte no fue concedida ni al gran Moisés, quien murió en la altiplanicie de Moab (Dt 34, 5). Con todo, puesto que Yahweh era un Dios omnipotente[2], podría reservar nuevas soluciones para los fieles a su Ley; al menos en algunos *Salmos* parece se reflejan ciertas *esperanzas nebulosas* que son más bien vislumbres e intuiciones que ideas claras y esperanzas netas; en ellos se refleja la angustia de los que no se resignan a desaparecer y separarse definitivamente de su Dios. En realidad, el salmista se limita a expresar un deseo, un clamor angustioso, un anhelo de superar el hecho trágico de la muerte; por eso, sus afirmaciones no han de tomarse como formulaciones netas de esperanzas concretas y fundadas. Así, muchas veces ante un peligro de muerte lanzan un grito desesperado, confiando en ser liberados de esa situación; y como creían que hasta la región de los muertos estaba sometida al poder de Yahweh[3], desean encontrar la sombra protectora de su Dios incluso en aquella región tenebrosa y muestran su ilusión de continuar allí la vida de *comunicación afectiva* con su Dios.

Es difícil precisar el sentido de estos gritos angustiosos, pues el estilo poético en que están expresados hace compatibles todas las hipérboles y paradojas. De hecho, en el pensamiento del salmista subyace siempre la creencia de que los difuntos sobreviven en el *Sheol* en un estado de *sombras*; pero no satisfecho con este planteamiento, trata de buscar nuevas soluciones para determinados casos de fieles piadosos que tienen una sensibilidad espiritual nada común. Sabe que el difunto normalmente no puede «ver» a Dios ni alabarle en las profundidades del *Sheol,* ni, por tanto, experimentar su protección bienhechora[4]. Y si bien la muerte es patrimonio de

2. Véase M. García Cordero, *Teología de la Biblia* (Madrid 1970), I, 289-292.
3. Sal 139, 8; Job 26, 6; Prov 15, 11-12.
4. Is 38, 18.20; Sal 8, 6.11; 30, 9; Eclo 17, 23-27.

todos, no obstante el justo y el malvado se distinguen por su modo de morir[5]. Y así, la muerte prematura es el mayor signo de desgracia (Sal 26, 9); y el carecer de descendencia es el castigo del impío; el gran premio es morir en edad avanzada rodeado de numerosa descendencia[6]. Por eso, aunque el individuo como tal no recibe la debida retribución, la recibirán sus descendientes, porque el hombre sobrevive en cierta manera en su posteridad.

Además, la felicidad de los malvados es solo aparente, pues están fuera del área de la providencia divina; el justo espera encontrar satisfacción a sus ilusiones en los tiempos *mesiánicos*. Por eso las postrimerías del justo siempre serán felices (Sal 37, 37). Es lo que suelen proclamar los sabios israelitas en sus meditaciones[7]. En realidad, este salmo 37, es una composición sapiencial de tipo *didáctico* al estilo del libro de los *Proverbios*; en el que se ensartan diferentes sentencias que tratan de la suerte del impío y la del justo como contrapuesta. Este no debe impacientarse por la prosperidad de los malvados que serán exterminados pronto (v. 9); al contrario «los afligidos poseerán la tierra y gozarán de paz» (v. 11). Lo que hace falta es «apartarse del mal y hacer el bien» (v. 27). No hay en esta composición salmódica ninguna intuición nueva sobre la suerte del justo después de la muerte, sino que se encarece la idea de que *la prosperidad del malvado es aparente,* pues al fin será castigado y perderá todo lo que tiene, mientras que el justo al fin verá premiada su fidelidad a la Ley.

5. Sal 6, 5; 30, 9; 88, 1s.; 4, 5; 10-12; 115, 17.

6. Cf. Sal 73, 19; 99, 7; 89, 48.

7. *Dios remunera el bien y castiga el mal aquí en este mundo,* es la base de todo el AT porque Dios es justo, y en el AT no hay perspectiva de retribución en el más allá, como hemos visto, excepto en Sab. 3, 1s. 5, 1s. Dios no deja a nadie impune (Ex 34, 7; Num 14, 18; Dt 5, 9.) y castiga hasta la cuarta generación los pecados de los padres, Ex 20, 5; Dt 5, 10; Jer 32, 18; Tob 14, 1-4; Sal 1, 32; 10, 62; 12, 94; Prov 24, 12; Ecl 3, 17; 11, 9; 12, 14, Jer 32, 19; Eclo 16, 1-23. El principio de *solidaridad* de las generaciones: Jue 3, 7.12; 4, 1s.; 6, 1; 10, 6s.; 13, 1; 1 Re 17, 1; 2 Re 17, 7-18; 2 Par 24, 24; Ez 21, 3. 8s.; Am 7, 17; Dan 9, 16; Num 16, 20-22; 2 Sam 24, 16s.: El pueblo paga por el pecado de uno. Cf. Jos 7; 1 Sam 3, 11-14; Esd 8, 33-37. A los fieles a la ley divina se prometen *bienes temporales*: Dt 28, 1s.; Dt 4, 40; 5, 33; 7, 12-26; 15, 4-10; 30, 15-20. *Larga vida*: Ex 20, 12; Dt 5, 16; 6, 2. La virtud trae *riquezas*: Prov 9, 16; 8, 18s.; 10, 22; 13, 22; 22, 4, Sal 112, 3.10; *numerosos hijos*; Sal 128, y *larga vida*: Prov 3, 23.26; 3, 33s., 10, 29, 11, 8; 12, 2. 22; 15, 8. 29; 16, 17; Sal 84, 12s.; 91, 14-16; 146, 8c.

2. Salmo 11: «Los rectos contemplarán la faz» de su Dios

En esta espléndida oda se canta la fe ciega en el Dios providente, pues el salmista a los que le invitan a huir como un pájaro para librarse de un peligro inminente (vv. 1-3), responde que Dios está en su trono celeste desde donde contempla la trama de los hombres (v. 4), y somete a prueba la virtud de los fieles (v. 5); pero aborrece a los violentos e impíos sobre los que se desencadenará una tempestad devastadora (v. 6), mientras que «los rectos contemplarán su faz» (v. 7) porque «justo es Yahweh y ama lo justo» (v. 7). El salmista parece aludir a la catástrofe de Sodoma y Gomorra castigadas por los crímenes nefandos de sus habitantes (Gen 19,24). Es la suerte reservada a los impíos también actualmente; nada queda impune a Dios que «escudriña a los hijos de los hombres» (v. 4). Es una formulación hiperbólica de tipo *escatológico* que no ha de tomarse al pie de la letra. El v. 7 parece una adición de tipo *sapiencial*, pues rompe con el estilo entrecortado anterior, incrustada en el uso litúrgico para contraponer la suerte trágica del malvado frente a la plácida del que vive conforme a la ley divina, pues Dios «ama al justo», y por eso los rectos algún día «verán la faz» de Dios (v. 7). En la literatura bíblica la expresión «ver la faz de Dios» equivale a servirle[8], o asistir a su culto en el santuario de Jerusalén[9], o participar de su benevolencia y protección[10]. Este parece ser el sentido de la expresión del salmo, sin que se aluda a una retribución en ultratumba, la *visión beatifica* de la literatura apócrifa judía y de origen helenístico como veremos más adelante. La *visión facial de Dios* como *símbolo* de la suprema felicidad en sentido trascendente aparece solo en el Nuevo Testamento[11].

El salmista con su fraseología más que describir su situación personal individual quiere personificar el estado del *justo* en general que es perseguido sin razón, pero al fin se le recompensará con la *presencia bienhechora y protectora del mismo Dios;* podrá sentirse en

8. Cf. Jer 28, 11; Prov 24, 20; Sal 24, 18.
9. Cf. Sal 17, 16.
10. Cf. Ex. 23, 15; 34, 23; Dt 16, 16; 31, 11; 1 Sam 1, 22; Os 1, 22.
11. Cf. Mt 5, 8; 1 Jn 3, 2; Ap 22, 4.

familiaridad con El, «viendo su faz», es decir, asistiendo a las manifestaciones de culto en las que se dramatiza al vivo las relaciones del Dios de las promesas con sus fieles[12]. Es decir, mientras los impíos son destruidos y expulsados, los rectos son admitidos a la presencia de Yahweh, como confiados cortesanos ante la presencia de su soberano[13], y gozarán de su *faz*, que es la fuente de la luz, de la alegría y de la salvación[14], es decir de su presencia bienhechora en el culto litúrgico.

3. Salmo 16: «Me enseñarás el sendero de la vida»

Esta composición es una expansión confidencial del fiel que aspira a vivir en intimidad afectiva con su Dios, que para el salmista es la fuente única de felicidad, mostrando repulsa por los cultos idolátricos (v. 4), pues los ídolos lejos de otorgar la felicidad a sus seguidores, son ocasión de perversiones morales, de prácticas crueles e inhumanas. Al contrario, Yahweh es la «porción selecta» del fiel israelita (v. 5). Según la Ley Yahweh era la «heredad» y suerte hereditaria sobre todo para los levitas y sacerdotes[15]pero también lo era de Israel como nación[16], y de las almas piadosas[17]. Por eso, para el salmista le ha tocado lo mejor de la heredad (v. 6); por ello quiere bendecir continuamente a Yahweh, pues se lo exige su conciencia cuando medita de noche (v. 7). Así, se entrega sin reserva a Dios al que tiene siempre presente en su mente; y se siente seguro sin vacilar (v. 8) en su confianza.

Este sentimiento de seguridad bajo la protección de Dios hace que el piadoso se entregue a transportes especiales de alegría, que penetran todo su ser (corazón, lengua y carne) (v. 9). Movido de

12. Cf. Sal 16, 11; 36, 10.

13. El texto hebreo de v. 7 dice: «los rectos verán su rostro». Así también la versión griega de los LXX. Parece aludir al goce de la *cercanía divina*. Cf. Sal 16, 11; 17, 15; 105, 4; 140, 14.

14. Cf. Sal 15, 1; 17, 15; 110, 13.

15. Cf. Sal 4, 6; 16, 11; 44, 3. Véase A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms* (Cambridge 1951), p. 60.

16. Cf. Num 18, 15.

17. Cf. Jer 10, 16; 51, 19; Ex 4, 19.

esta confianza espera que no le deje ir al *sheol* o región tenebrosa de los muertos, librándole de la «fosa» o sepulcro[18]. Así, pues *sheol* y *fosa* parecen dos términos paralelos para designar la muerte[19]. Parece que el salmista espera librarse de la muerte por intervención divina, que le «enseñará el camino de la vida» (v. 11), es decir, que le permitirá seguir viviendo en relaciones *afectivas* con Dios, gozando de la «hartura de alegría» y de las «delicias» a su «diestra»[20]. Es corriente en los salmistas declarar que son felices asistiendo a las manifestaciones litúrgicas en el templo[21]. Dios es el dispensador de la felicidad, y solo en vida es posible disfrutar de su presencia protectora, ya que en el *sheol* no se le puede alabar[22], a pesar de que la región de los muertos está sometida a su dominio[23].

Así, pues, en sus ansias de felicidad el salmista-encarnación del fiel israelita– aspira a «convivir» con su Dios indefinidamente (v. 11). Quizá en estas frases («Tu me enseñarás el *sendero de la vida,* la hartura de alegría ante ti, las delicias a tu diestra para siempre») haya un *presentimiento* de otra vida en ultratumba en comunión con Dios (como en Sab 3,17 s), pero la expresión «sendero de la vida» en Prov 12,28 es el *camino de la justicia,* que preserva de una muerte prematura; y bajo ese aspecto se contrapone a los caminos que conducen al *sheol* y a la muerte. Así, en Sal 30,4 se dice: «¡Oh Yahweh!, has *sacado* a mi alma (a mí) del *sheol, me has llamado a la vida* de entre los que bajan a la fosa». Parece que se trata de dar gracias por haber sido librado de un peligro de muerte inminente, expresado en términos radicales hiperbólicos[24]. Como dice A. F. Kirkpatrick, en la perspectiva del *Sal* 16 la antítesis «no está entre esta vida y la otra, sino entre la *vida con Dios* y la *vida sin Dios*»[25].

18. Dt 32, 9; Zac 2, 10. En la versión griega de los LXX en lugar de «fosa» se traduce «Corrupción» (seguida por la Vg.; supuesta esta versión, argumenta S. Pedro al hablar de la *resurrección* de Jesús, Act 2, 31).

19. Cf. Sal 49, 10; Job 17, 14; Sal 30, 10; 1O3, 4; 107, 20; Jn 2, 7; Sal 30, 4; 55, 16; 89, 19; Prov 5, 5; Cant 8, 5.

20. Prov 2, 19; 6, 23; 10, 17; 15, 24.

21. Cf. Sal 47, 8; 5, 12.13; 21, 7; 23, 6; 27, 4.

22. Sal 88, 13; Is 38, 18-22; Job 26, 6; Sal 88, 6; Bar 2, 17-18; Eclo 17, 23-27.

23. Cf. Prov 15, 19; Job 26, 6; Sal 139, 8.

24. Cf. TOUZARD, RB (1898), 219. M. J. LAGRANGE, RB 14 (1905), 190.

25. A. F. KIRKPATRICK, *o. c.*, 77. A propósito de la expresión del salmista de que Dios no le abandonará en el sepulcro o «fosa» se trae a colación el texto del poema babilónico del

En la predicación apostólica primitiva se utiliza este salmo para probar la *resurrección* de Cristo[26], dando por supuesto que el autor del salmo (atribuido a David) espera la *resurrección corporal;* pero al no haberse cumplido en él, pues el sepulcro de David está en Jerusalén en lugar conocido, se ha cumplido en la resurrección de Cristo: El argumento está tomado de la versión griega («no permitas que tu santo vea la *corrupción*»). Pero en el contexto del Salmo hay frases (vv, 1-7) que no pueden atribuirse a Cristo, pues el salmista tiene miedo a caer en la idolatría y apartarse de Yahweh. Por eso, a lo más podrá considerarse el salmo como *mesiánico* en sentido *típico*, en el sentido de que San Pedro y San Pablo ven en la expresiones del salmista un trasfondo de aplicación a la resurrección de Cristo; es el procedimiento libre rabínico de argumentación tan común en los apóstoles[27]. Son *acomodaciones* de un texto para expresar una nueva idea, como en 1 Cor 15, 54, donde San Pablo trae un texto de Os 13, 14 para hablar de la *victoria* de Cristo sobre el pecado, basándose en la traducción griega, pues el original hebreo no dice: «¿Dónde está, oh muerte, *tu victoria*?»... sino: «¿Dónde están, oh muerte, *tus plagas*?». Los textos bíblicos en la predicación y argumentaciones apostólicas están tomados en sentido muy libre, como hace por ejemplo el autor del Evangelio de San Mateo que quiere probar el *mesianismo* de Jesús a base de textos con sentidos acomodaticios[28].

«Justo doliente», donde se dice que «Marduk puede hacer *revivir* en el sepulcro, y que Sarpanatum (esposa de Marduk) sabe cómo librar de la *corrupción*» (PRITCHARD ANET, 437b 55-56, GRESSMANN AOT 280-281). Y en la estatua funeraria de la dama egipcia Ipy, del tiempo de Akh-en-Aton (s. XIV a. C.) se dice: «Tu cuerpo está protegido, tu corazón satisfecho. Tu carne no se corromperá» (Citado p. R. TOURNAY RB 63 (1966), 502, n.2

26. Cf. Act 2, 24-33; 13, 35-37.

27. Cf. P. ARCONADA, *Las citas textuales de los Salmos en labios del Señor*, «Est. Bibl.» (1934), 465; G. LAMBERT, *Traduction de quelques «Psaumes» de Qumrân et le «pésher» d'Habacuc*, NRTh 74 (1952), 295-296. n. 127-129.

28. Cf. Mt 2, 15: «De Egipto llamé a mi hijo», Os 11,1 (aquí se refiere al pueblo de Israel); «una voz se ha oído en Rama, lamentación y gemido grande. Es Raquel que llora por sus hijos y rehusa ser consolada, porque ya no existen» (Mt 2, 18). Texto tomado de Jer 31, 15, donde el profeta presenta al pueblo yendo al exilio, pasando junto al sepulcro de Raquel, hacia el norte. Y esta no quiere ser consolada por la pérdida de sus hijos. Véase N. PETERS, *Das Buch des Psalmen* (Paderborn 1930, 29; A. BRIGGS, *The Book of Psalms*. Edimburgo 1927, I, 117-126; J. CALÉS, *Le livre des Psaumes* (Paris 1936), I, 195-204; E. PODÉCHARD, *Le Psautier* (Paris 1949) I, 66-75.

En realidad, el contexto del Salmo parece no trascender a la idea de la muerte, y así el salmista espera *continuar viviendo* a la sombra de Dios fuente de toda felicidad.

Otro tanto se ha de decir sobre el sentido del *Sal* 17, en el que el justo muestra su confianza total en el juicio de Dios, en estilo nervioso y entrecortado, y pide a Dios le proteja de los enemigos, pues él se siente inocente (v. 3). Ante el ataque de sus enemigos quiere que le proteja como «a la niña de sus ojos») (v. 8), y está seguro de su triunfo: «Yo en justicia *contemplaré tu faz,* y me saciaré al despertar de tu imagen» (v. 15). El salmo rezuma espíritu de venganza contra los enemigos (v. 14). Como Moisés, quiere «contemplar la faz» de su Dios (Num 12, 6-8), «saciándose al despertar con su imagen» (v. 15) o presencia; en efecto el salmista desea encontrarse con su Dios en las manifestaciones litúrgicas[29]; allí puede comunicar íntimamente con El. Así, pues el salmista espera verse libre de los peligros de muerte, lo que para él es como un «despertar» para poder encontrarse con la «imagen» de Dios en el templo. No parece que haya alusión a una vida con Dios en ultratumba. La versión griega lee: «seré satisfecho cuando aparezca tu gloria»; y la siriaca: «contemplar la faz de Dios»; para estos traductores equivale a gozar de la *protección* bienhechora de Dios. Como dice A. F. Kirkpatrick «la contraposición en su mente no es entre *este mundo* y el *otro,* la *vida presente* y la *vida futura,* sino entre la *falsa vida* y la *verdadera vida,* entre la carne y el espíritu, entre el hombre natural con sus concupiscencias sensuales, y el *hombre espiritual* con sus deseos hacia Dios... El salmista está absorto con el pensamiento de la felicidad que proporciona la compañía de Dios»[30].

En este supuesto, el salmista quiere «saciarse» (Ecl 4, 8; Is 53, 1) contemplando la *faz* de Yahweh, sentir su presencia de nuevo «el despertar» por la mañana de cada día para asistir a las solemnidades del templo[31], para reanudar cada día la comunión espiritual con Dios[32]. Se siente en peligro por la hostilidad de sus enemigos, y espera con la ayuda divina salvar el peligro y continuar su vida nor-

29. Cf. Sal 59, 17; 134, 18; Prov 6, 22,
30. A. F. KIRKPARICK, *o. c.*, 83-84.
31. Cf. Sal 5, 4.17.
32. Cf. Sal 139, 18; Prov 6, 22.

mal «saciándose» de la presencia divina en las manifestaciones litúrgicas. No hay afirmación clara de una esperanza de vida en el más allá ni de la resurrección al estilo de *Dan* 12, 2s.

4. Salmo 49: «Dios me rescatará de las manos de «sheol»

En esta composición *didáctico-sapiencial* el salmista se plantea el gran enigma de la retribución en esta vida. ¿Por qué prosperan los malvados mientras los justos llevan vida dura y miserable? Es el tema del libro de *Job* y otros salmos (39; 73; 90; 139): La solución está en los secretos caminos de la providencia divina, que son inescrutables a la mente humana. Por tanto, al hombre no le toca sino aceptar humildemente esta situación aparentemente injusta; pero el salmista insiste en que los triunfos de los impíos son efímeros y al fin recibirán su merecido, y el justo al fin triunfará, pues Dios le premiará su virtud (v. 15), librándole del *sheol*, es decir, de una muerte prematura. El estilo de la composición es sentencioso con una presentación enfática (vv. 2-3), pues es consciente de que está tocando un «enigma» (v. 5). Es un tema que interesa a todas las clases sociales y a los moradores del orbe (v. 3); se trata, pues, de un tema humano universal, ya que todo ser humano tiene el sentimiento de justicia, y se encuentra con la aporía de que esta no se da en esta vida. Es el gran misterio de la Providencia. No se alude al hecho de pertenecer a la comunidad israelita. Es un problema puramente humano. Así se plantea al estilo de *Job* y del *Eclesiastés*; y parece surgir la composición en los círculos de «sabios» postexílicos[33].

La primera idea es que nadie se libra de la muerte por muchas riquezas que se tengan (vv. 7-8); tampoco los sabios reciben mejor suerte (v. 11) que los necios; el hombre muere como el animal (v. 13). Todos como rebaños van a la región de los muertos (v. 15). Pero, con todo, el justo al fin triunfará sobre ellos, pues «Dios me rescatará de las manos del *sheol*, pues me tomará» (v. 16). Es como un comentario al texto de Mal 4, 1-3: «He aquí que viene el día ardiente como horno, y serán entonces los soberbios y obradores de

33. Cf. Prov 1, 1; Job 34, 2; Miq 1, 2.

iniquidad como paja, y el día que viene le prenderá fuego...Mas para vosotros, los que teméis mi nombre, se alzará un sol de justicia que traerá en sus alas la salvación...y pisotearéis a los malvados, que serán como polvo bajo la planta de vuestros pies»... Porque como se dicen en Sal 1, 5: «no prevalecerán los impíos en el juicio, ni los pecadores en la congregación de los justos, porque conoce Yahweh el *camino* de los justos, pero la senda de los pescadores acabará mal».

Así, el salmista declara que se verá libre de una muerte prematura y afrentosa: «Me rescatará del *sheol*» (v. 16), ya que en el momento crítico «lo tomará consigo» (v. 16); los impíos, en cambio, tendrán que ir «a la morada de los padres para no ver jamás la luz» (v. 20); los justos, en cambio, serán objeto de una *providencia especial,* pues les librará Dios de la muerte. Quizás aquí la perspectiva es *escatológica,* es decir, puede el salmista aludir al juicio divino antes de la manifestación *mesiánica* y la implantación de la teocracia ideal, donde triunfarán los justos, y desaparecerá el pecado (Dan 9,24). Pero quizá se aluda a la muerte prematura como castigo enviado a los malvados, mientras que al justo se le otorga una larga vida (Dt 5, 16; 30, 16). En ese supuesto la abundancia de riquezas de los impíos no le servirán para «rescatar su vida» (v. 8), mientras que las obras buenas y la piedad servirán para que Dios «rescate su alma» (v. 16) o vida del peligro de la muerte. En los salmos son corrientes las frases alusivas al «rescate» de la vida del justo de las garras de la muerte inminente[34]. Quizá en las ansias de supervivencia del salmista haya alguna esperanza de ser preservado de la muerte y ser «tomado» (v. 16) como Henoc (Gen 5,24); pero nada en el contexto del salmo parece avalar esta suposición.

Se trata de unos *deseos* incoercibles del piadoso que quiere seguir viviendo indefinidamente para continuar alabando a Dios y continuar usufructuando su protección bienhechora. Justamente, las ansias de justicia y los deseos de pervivencia son las bases de toda fe en una vida de ultratumba. Pero si el salmista aquí hubiera columbrado la solución de Sab 3, 17 sobre una vida dichosa en el más allá en intimidad con Dios, habría encontrado la clave para explicar el enigma de la prosperidad del impío y las penurias del jus-

34. Cf. Sal 30, 4; 33, 19s.; 86, 14; 102, 5; 138, 8; 139, 49.

to, pues en ese caso la felicidad no está en el usufructo de los bienes de este mundo, sino en el goce espiritual de la *presencia de Dios* en ultratumba.

Los comentaristas no están acordes al interpretar la fraseología del salmista, pues alguno, como König, ve en la frase del v. 16 («Pero Dios rescatará mi alma de las manos del *sheol*, pues me tomará») la manifestación clara de la fe en la *inmortalidad del alma* y su reunión con Dios, al estilo del libro de la *Sabiduría*; en cambio, Kittel cree que el salmista espera ser librado de la muerte como el patriarca Henoc, y ser llevado junto a Dios. También Podechard parece suponer que el salmista proclama la *inmortalidad* del *alma*: «La verdadera novedad del salmo respecto de los pecadores es que la morada perpetua en el *sheol* les es exclusivamente reservada, en lugar de ser, como antes, el patrimonio de todos los mortales. Para ellos se convierte en una prisión perpetua en razón de las privaciones que esta morada entraña: privación de todas las alegrías de la vida presente, de la riqueza, de los goces que procura, y sobre todo, ausencia de toda esperanza de volver a vivir y ver la luz. Mas para el justo, del que el *salmista* no es más que el *prototipo*, es seguro que por una intervención divina será preservado del *sheol* y recibido junto a Dios»[35].

Consecuencia de esta doctrina es que no se debe tener envidia del que prospera en esta vida, pues sus riquezas no le servirán para después de la muerte, y más bien acelerarán el fin del que las posee si no vive conforme a la ley divina (v. 18). Es lo que declara el sabio en Ecl 5,13:«Piérdense las riquezas...; como desnudo salió del seno de su madre, desnudo se tornará... y nada podrá tomar de sus fatigas para llevárselo consigo»[36]. Es lo mismo que declara el vate latino: «Haud ullas portabis opes Acherontis ad undas: nudos ad inferna, stulte, vehere, rate»[37]. El salmista por su parte cree que el impío, a pesar de sus riquezas que no podrá llevar consigo, va «a la región de los padres» sin poder «ver la luz» (v. 20); es la región tenebrosa del *sheol* (v. 16), donde los difuntos se agrupaban por familias se-

35. E. PODÉCHARD, *Le Psautier* I, 220.
36. Cf. Job 1, 21; 1 Tim 6, 7.
37. Cf. PROPERCIO IV, 5-17.

gún la creencia popular. Allí todo es oscuridad y tristeza[38]sin que el que en ella more, pueda volver a ver la luz del sol. La verdadera vida es esta luminosa bajo el sol.

5. Salmo 73: «Al fin me acogerás en gloria»

También en esta composición salmódica se plantea el problema de porqué triunfan los insensatos y malvados en la vida: «no hay para ellos tormentos, están sanos y rollizos; no tienen parte en las aflicciones humanas» (vv. 4-5); por eso, el salmista siente envidia de ellos y tiene la tentación de abandonar el camino de la virtud, pues este no le trae más que sinsabores y frustraciones de todo género. El poema tiene también un carácter «sapiencial», y el poeta sabe que esta situación es ocasión de escándalo para los justos y fieles de la ley divina. Pero, él ante el problema, adelanta que «Dios es bueno para el hombre recto, para los limpios de corazón» (v. 1) a pesar de que muchas veces no se vea el efecto de su protección. Por ello, el mismo salmista ha estado a punto de perder la fe en la providencia divina al ver las injusticias de la vida[39]. Consecuencia de la prosperidad de los malvados es su insolencia (vv. 6-9) y el orgullo que les caracteriza. En su complejo de prepotencia no temen oprimir a los menos favorecidos por la fortuna[40]. Incluso desafían a Dios (v. 9); y el pueblo sencillo acomplejado les aplaude y sigue como a privilegiados de la sociedad (v. 10).

También el salmista-símbolo del justo marginado– se siente acobardado, pues cree que han sido vanos sus esfuerzos de vida virtuosa (v. 13). Pero no debe obrar conforme a las apariencias, pues sería traicionar a la tradición religiosa de los fieles yahwistas[41], los «hijos» de Dios[42]; además, al meditar sobre las «postrimerías» (v. 17) ve las cosas de otro modo, pues el final de los impíos es trágico como «sueño del que se despierta» (v. 20), pues les llevará la muerte prematura y oprobiosa. Por eso, el salmista reafirma su confianza

38. Cf. Sal 58, 9; Job 3, 16; Num 27, 15; 31, 2.
39. Cf. Job 21, 7s.; Sal 37, 1; Prov 3, 31; 23, 17; 24, 1.19.
40. Cf. Sal 10, 2-4; Prov 1, 9; Sal 109, 17.
41. Cf. Dt 14, 1s.; Os 2, 1.
42. Cf. Ex 4, 22.

en la providencia divina, ya que es un privilegiado, pues está a la «diestra» de Dios (v. 23), ya que le «gobierna con su consejo» y «*al fin le acogerá en gloria*» (v. 24), es decir, será reconocida su virtud, siendo «glorificado» ante la comunidad. No parece que con esta frase se aluda a la glorificación en la otra vida al estilo de lo que se declara en *Sab* 3, 1ss. Si el salmista hubiera llegado a estas claridades, de seguro que habría sido más explícito en el planteamiento del problema sobre la vaciedad de las riquezas como lo es el autor judeo-alejandrino quien llega a decir que Dios a los que más quiere los lleva jóvenes junto así para que no se contaminen con las impiedades de esta vida (Sab 4,7.10-11). Aquí la expresión «me recibirá con gloria» o gloriosamente (v. 24) significa «me recibirá con *honor*», pues la palabra *gloria* equivale a *honor* en muchos textos salmódicos[43]. No hay indicios en el contexto de que se trata de *glorificación* espiritual después de la muerte. Toda la ilusión del salmista es «adherirse» a Dios para tenerle por seguro «refugio» (v. 28) y vivir con tranquilidad para anunciar las maravillas de Dios en las puertas de la ciudad santa[44].

También aquí los comentaristas disienten al valorar la expresión «al fin me acogerás en gloria» (v. 24), pues Delitzsch cree que se trata de la esperanza de ser arrebatado como Henoc junto a Dios (Gen 5, 24). Pero como dice Kirkpatrick, «si el salmista tuviera ya una esperanza clara, se podría esperar que habría puntualizado más una solución que le librara de sus perplejidades»[45]. Y no hay ningún texto paralelo en el A.T. para tomar «gloria» en el sentido de *gloria celeste*, y la versión griega de los LXX dice simplemente: «Con gloria me recibirás». Pero nada indica que se tome en sentido trascendente.

6. La solución del Eclesiastés

Este maravilloso libro es un gran enigma en la literatura veterotestamentaria; su autor, como el del libro de *Job*, es un inconfor-

43. Cf. Sal 62, 6; 84, 10; 112. 8; 149, 4; Job 1, 9; 29, 20, Prov 3, 16.35; 8, 18; 15, 33; 21, 21.

44. La frase «las puertas de la ciudad» falta en el TM, pero está en los LXX.

45. A. F. Kirkpatrick, *o. c.*, 428

mista radical, que trata de encontrar sentido a la vida, a los afanes del hombre que siempre terminan en frustración; el autor es un viejo socarrón que está de vuelta de todas las vicisitudes de la existencia humana. El *Qohelet* se muestra a veces escéptico, pesimista, epicureo, sin caer en un *nihilismo*, radical, porque se lo prohibe su credo religioso; pero destaca los valores *negativos* de la existencia, y su ideal es el de la «áurea mediocridad», es decir, no tener muchas ambiciones ni ilusiones para no tener grandes frustraciones, gozar de la vida moderadamente, pues es lo único positivo en la existencia humana, ya que no hay felicidad alguna sino bajo la luz del sol. Nada de proyección de trascendencia; todo mirado de tejas abajo con un materialismo moderado, pensando que hay un Juez supremo que puede castigar en esta vida al que se sobrepase en su conducta.

La experiencia dice que en esta vida no hay correspondencia entre la virtud y su remuneración, ni entre el vicio y su castigo, a pesar de lo que se promete en los textos tradicionales bíblicos[46], ya que «tal vanidad se da sobre la tierra, que son tratados justos como conviene al malvado, y malvados como conviene a justos» (8, 10.14). Porque «todo a todos sucede de la misma manera, pues una misma es la suerte que corren el justo y el impío, el bueno y el malo, el puro y el impuro, el que sacrifica y el que no ofrece sacrificios. Como el hombre de bien, el malhechor, como el que jura, el que aborrece los juramentos» (9, 2-3). Y es tal la ansiedad del justo, que no sabe si es objeto de amor o de odio por parte de Dios, en cuyas manos están sus obras (9, 1). Por otra parte, no hay esperanza de otra vida después de la muerte, pues todo termina con ella: «Este mal hay en todo cuanto existe bajo el sol: que sea una misma la suerte para todos... y sobreviene la muerte. Y ¿Quién es exceptuado? Mientras uno vive, hay esperanza, más *el muerto nada sabe*, y *ya no espera recompensa*, habiéndose ya perdido su memoria. Amor, odio, envidia, para ellos todo se acabó... Así, pues, cuanto puedas hacer, hazlo alegremente, porque no hay en el *sheol*, a *dónde vas, ni obra ni industria, ni ciencia ni sabiduría*» (9, 3-5.10).

46. Cf. Lev 26, 1s; Dt 28, 1s.

La solución está en resignarse –como en el caso de Job– a la dura realidad, sin esperar conseguir las ilusiones de la vida; pero hay que someterse a los arcanos de la Providencia. En 3, 19-21 encontramos un texto muy duro y desconcertante, pues dice literalmente: «Porque *una misma es la suerte de los hijos de los hombres y la de las bestias*, y la muerte del uno es la muerte de los otros, y no hay más que un *hálito* (de vida) para los dos, y *no tiene el hombre nada sobre la bestia,* porque todo es vanidad. *Unos y otros van al mismo lugar,* todos han salido del mismo polvo y *al polvo vuelven todos.* ¿Quién *sabe si el hálito de los hijos del hombre sube para arriba, y si el hálito de la bestia desciende abajo hacia la tierra?*».

Para el *Qohelet,* pues, tanto el hombre como la bestia están sujetos a la misma suerte al perder el «hálito» vital, por lo que se vuelven al polvo. Según la mentalidad bíblica popular, Dios prestaba el *hálito* a los vivientes por algún tiempo, y después lo retiraba, conforme a lo que se dice en *Sal* 104, 29-30: «Tu retiras su soplo *(rûaj)*, y expiran, y vuelven al polvo. Tu envías tu soplo, y son creadas, y renuevas la faz de la tierra»[47], porque la vida viene *directamente* del Creador, como se declara en Gen 2, 7, pues el «hálito» o soplo es el cauce y expresión de la vida. El *Qohelet* participa de estas mismas ideas de que en esto no se distingue la suerte del hombre del de la bestia; pero se ve que en *círculos sapienciales* se discutía que acaso el «hálito» del hombre subía hacia a Dios, mientras que el de la bestia bajaba a la tierra. Y entonces él lo presenta como una interrogación sin querer entrar en el problema. Pero no alude a un estado de felicidad junto a Dios después de la muerte, lo que le daría la clave para resolver el problema de los sufrimientos del justo. De hecho, a continuación dice que «no hay para el hombre nada mejor que *gozar de su trabajo*, pues esta es su *parte*; ¿Quién le dará a conocer lo que ha de venir después de él?» (3, 22). El *Qohelet* plantea el problema en plan *pragmático*; es inútil hacer disquisiones sobre lo que puede haber después de la muerte; por tanto hay que aprovecharse de lo poco bueno que hay aquí.

No obstante, *Qohelet* dice que «en los días de la juventud hay que acordarse del Hacedor» (12, 1) antes de que lleguen los días

47. Cf. Job 34, 14-15; 27, 3; 32, 8; Is 45, 5.

tristes de la vejez y no hay humor ni para acordarse de Dios, cuando todo falle, hasta que «se torne el *polvo* a la tierra que antes era, y *retorne a Dios* el hálito *(rûaj)* que El dio» (v. 7); aquí parece aludir a Gen 2, 7, donde se dice que Yahweh-Elohim modeló el primer hombre del «polvo de la tierra», insuflándole un «hálito» vital *(Nishmât jayyîm)*. Por eso, cuando dice que «retorna a Dios», de donde procede, alude a la creencia general de que los soplos vitales los prestaba Dios temporalmente, y después los recogía. Nada avala en el contexto que aquí «hálito» (rûaj) sea el *alma* separada que vuelve a Dios para tener existencia independiente del cuerpo al estilo del libro de la *Sabiduría*; está fuera de la problemática general del libro, ya que en ese caso todo su pesimismo y su escepticismo desaparecerían. Como dice Podechard, «es evidente que si *Qohelet* hubiese conocido la doctrina de la *inmortalidad* del alma, no hubiese escrito el libro. Sería, por otra parte, pueril pretender que descubra al final de sus reflexiones, y que exprese en una proposición, una verdad que debía cambiar la faz del mundo religioso, y desplazar el polo de la vida humana transportando a las realidades eternales la *razón de la vida*. Si tal revelación hubiere sido concedida, la hubiese expresado de una manera triunfante, y sus reflexiones no hubiesen sido seguidas de su habitual grito de dolor: «Vanidad y seguir tras del viento»; pues si hay una *vida eterna* después de ésta, no es verdad que todo sea vano, y que la vida no merezca la pena de ser vivida. El autor de la *Sabiduría*, que no ignoraba la *inmortalidad del alma* reservada a los justos, habla en otro tono»[48].

No cabe duda que todo el libro del *Eclesiastés* es marcadamente *pesimista*, como lo es el del libro de *Job*, porque sus autores no dan con la clave de la *trascendencia* hacia el más allá; y entonces las injusticias de la vida son un enigma, pues no se comprende porqué las tolera Dios; pero hay que aceptar el hecho sin querer comprometer al Creador; todos son misterios de su providencia. El *Qohelet*, pues, se mueve dentro de la triste perspectiva del *sheol* tradicional, y apenas encuentra distinción entre el destino del hombre y el de la bestia, porque los dos mueren, y la muerte todo lo allana, y triunfa sobre la vida. Tiene la última palabra.

48. E. PODECHARD, *L'Eclesiaste* (Paris 1912), 480

Esta es la misma perspectiva del *Eclesiástico,* cuyo autor se mueve dentro de las tradiciones palestinenses en reacción con las nuevas que llegan de Alejandría: el hombre es libre, (15, 14-18), y será retribuido según sus obras *en esta vida* por Dios, que es justo, pues nada se oculta a su perspicacia escrutadora (39, 24-25). Pero no se mencionan sanciones en el más allá, sino que Dios premia y castiga en esta vida; los impíos por ello tendrán que sufrir más su punición vengadora (40, 8-10); ni siquiera su descendencia se privará de una situación maldita (41, 9-12). En cambio, el justo participará de toda clase de bendiciones materiales, y al morir será honrado con una digna sepultura (12, 13; 44, 11-14). Pero al final a todos les espera la misma suerte, la muerte niveladora, porque «todos los hombres son tierra y ceniza» (17, 1-3.31). Pero después de la muerte no hay satisfacción alguna, ni física ni espiritual: «Acuérdate de que en el *Hades* no hay gozo. No te prives del bien de la vida, y *no dejes pasar la parte de goce que te toca...* Da y toma y satisface tus deseos, pues en el *Hades* no hay que buscar placer» (14, 12-17). La expresión «acuérdate de tus postrimerías» (28, 6) probablemente se refiere a la *muerte,* aunque algunos creen que se refiera a las consecuencias de la ira y de la venganza, cuyos efectos son difíciles de prever al principio, pero al fin, en «las postrimerías» los efectos pueden ser muy graves; así, el de temperamento airado debe pensar en las consecuencias graves de su actuación que puede ser causa de un incendio.

11
La esperanza de la resurrección

1. La esperanza nacional.

Ya hemos visto que en la religión cananea, que gira en torno al misterio de la fecundidad, estaba el mito de la resurrección de la primavera después del invierno; así tanto en Ugarit como en Fenicia se suponía que el dios de la vegetación *(Ba'al* y *Adonis)* después del letargo invernal (la muerte causada por la sequía, *Môt*) resucitaba con nuevo esplendor. Pero para los israelitas estas concepciones mitológicas cosmogónicas eran incompatibles con la creencia en un Yahweh, que salvó a su pueblo y eligió a sus antepasados, pero que también era el que hacía fructificar la vegetación[1] sin necesidad de recurrir a mitos de muerte y resurrección. Por consiguiente esta idea de la *resurrección cósmica* no podía utilizarse para resolver el problema de una posible resurrección del individuo que después de su muerte vegetaba en el *sheol* en una situación triste y sin esperanza.

Los profetas hablan a menudo de la *resurrección nacional* del Pueblo de la Alianza después de los castigos purificatorios enviados por Yahweh por sus transgresiones e idolatrías. Los castigos de Yahweh a su pueblo tienen un carácter medicinal de correctivos, y por eso son transitorios, ya que siempre se salva un «Resto de Yahweh»

1. Cf. Os 2, 22-23.

que será el núcleo de restauración de la teocracia ideal de los tiempos mesiánicos[2]. Así, Oseas, después de anunciar los castigos sobre Israel, invita a su pueblo a la conversión y vuelta a su Dios: «Venid y volvamos a Yahweh, pues El nos curará; El hirió y El nos vendará; El nos dará la vida en dos días, y al tercero nos levantará, y viviremos ante El. Reconozcamos y apresuremos a conocer a Yahweh, pues como aurora está aparejada su aparición, vendrá como lluvia tempestuosa, como lluvia primaveral que riega la tierra» (Os 6, 1-3). No se anuncia, pues, la *resurrección de los individuos,* sino de los israelitas como *colectividad* en el futuro para formar de nuevo la comunidad nacional ideal en torno a su Dios. Es lo mismo que se declara en Os 14, 5ss: «Yo curaré su rebeldía (de Israel) y los amaré generosamente, pues se ha apartado de ellos mi cólera; yo seré como *rocío* (vivificador) para Israel, que florecerá como lirio y extenderá sus raíces como el álamo; crecerán sus ramas, y será su floración como la del olivo, y su aroma como la del incienso; volverán a habitar bajo su sombra, creciendo como el trigo, pujando como la vid».

Es la misma perspectiva de Am 9,11: «Aquel día levantaré el tugurio de David... y le reedificaré como en los días antiguos... Y llegan días en que sin interrupción seguirá el que ara el que siega, el que vendimia al que siembra... Yo haré retornar a los cautivos de mi pueblo Israel, reedificarán las ciudades, plantarán viñas... Los plantaré en su tierra, y ya no serán más arrancados de la tierra que les he dado». El profeta del exilio, Ezequiel, en su famosa visión de los huesos secos refleja la resurrección de Israel como nación después de la cautividad, porque el espíritu de Yahweh entra en ellos y los vificará (Ez 37, 5-6) para ser llevados a la tierra de Israel (v. 12).

2. La vivificación de los muertos (Is 26, 19).

El profeta en esta sección *apocalíptica* (cc.24-27) dramatiza la perspectiva histórica con aires de trastornos cósmicos, y habla del fin de las cosas, del último juicio de las naciones, del *banquete me-*

2. Cf. Is 7, 3; 10, 20-22; 11, 11.16; 28, 5; Am 5, 15; Miq 4, 7; 5, 6s; Sof 3, 13; Zac 14, 2; Jl 3, 6; Abd 17; Jer 3, 14-31; Am 9, 8s. Véase R. de Vaux. *Le «reste d'Israël» d'après les prophètes,* RB 42 (1933), 526-539; S. Garofalo,. *Residuum Israelis,* VD 21 (1941), 239-243; ThWNT IV, 198-221.

siánico y de la resurrección de los muertos antes del establecimiento del *Reino mesiánico.* El lenguaje es oscuro y enigmático, pues el horizonte histórico se esfuma en frases vagas y vaporosas, que buscan ante todo el misterio. Toda la tierra será juzgada a causa de la corrupción general, y sólo se salvarán los *justos* después de una dura opresión. Entonces Dios inaugurará un *nuevo Reino* en Sión con caracteres *universalistas* después de destruir la muerte para siempre. Es decir, es la misma perspectiva que encontramos en muchos de los *apocalípticos* intertestamentarios como veremos en páginas posteriores. Los difuntos resucitarán para asociarse a la alegría de los ciudadanos de la *nueva Sión*; la perspectiva, pues, es esencialmente *escatológica.* Estos capítulos parecen redactase en los últimos años de la dominación persa, ya a punto de estallar la insurrección macabea.

Después de anunciar la devastación general de la tierra con el castigo para todas las clases sociales (24, 1-3) por haber roto la Alianza (v. 5), todo está en duelo, pues ha desaparecido la alegría (v. 7-9); y hay una *conmoción cósmica* y la «tierra vacila como un ebrio» (v. 17-20); son frases estereotipadas de la literatura *apocalíptica*[3]; y llega el juicio punitivo «a la milicia de los cielos» (los astros objeto de culto) y a los reyes de la tierra «(v. 21-22), porque va a establecerse el Reino de Yahweh en Sión (v. 23). Surgirá así «un pueblo fuerte» (25, 3). Y Yahweh después de castigar a las naciones opresoras, «prepara a todos los pueblos sobre ese monte un festín de suculentos manjares... Y *destruirá la muerte para siempre, y enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros,* y alejará el oprobio de su pueblo» (25, 6-8). Así Yahweh es concebido como un gran Señor que ofrece un banquete a todas las naciones para que sean testigos de la victoria definitiva de su pueblo. Es la inauguración de los *tiempos mesiánicos* totalmente *idealizados,* pues desaparecerán el duelo y las lágrimas de todos los rostros. Es el tono característico de la literatura *apocalíptica* que es una literatura de *consolación* y de *evasión,* huyendo hacia adelante en épocas de postración y de miseria. De este modo se «alejará el oprobio de su pueblo» (v. 8) tantas veces oprimido por los sucesivos invasores a través de la historia.

3. Cf Am 5,19; Jer 48, 43s; Is 34, 7-10.

En esta situación *idealizada* se impone la presencia de un «pueblo justo» (26, 2) que hollará a la «ciudad soberbia» (v. 5) que puede ser Babilonia, Samaria o Petra, la capital de Edom, los enemigos tradicionales de Israel, o quizá, si el texto es de la época macabaica, se aludiría a Antioquía, la capital de los opresores seleucidas. Los opresores «muertos no revivirán, no se levantaran las *refaim* (o sombras), porque los visitaste y destruiste, y borraste todo recuerdo de ellos» (26, 14). Al contrario, el pueblo oprimido después de haber sufrido como dolores de parto (v. 17), se siente triunfante por la intervención salvadora e inesperada de Yahweh.

En este contexto de triunfo, después del sufrimiento, se inserta un anuncio misterioso de resurrección de los muertos israelitas: «Revivirán *tus muertos, mis* cadáveres se levantarán; despertad y dad gritos de alegría los que *yacéis en el polvo*, porque *rocío de luces es tu rocío, y la tierra echará afuera a sus refaim*» (v. 19). Este versículo parece ser el punto culminante de toda esta sección *apocalíptica* del libro de Isaías. Se trata de la reanimación de los muertos pertenecientes a Israel («tus muertos», los de Yahweh). El profeta en estilo oracular pone en boca de Dios el anuncio de la resurrección de los israelitas, pues «*mis* cadáveres se levantarán». El profeta acaba de declarar los vanos esfuerzos del pueblo israelita por conseguir su salvación (v. 18), pero inesperadamente esta ha sido realizada por Yahweh de modo imprevisto, pues hasta los difuntos van a participar de la gloria del pueblo salvado. El tono es patético y conciso; por eso se cambia de personas constantemente («despertad y dad gritos de alegría», «tus muertos», «mis cadáveres»). Y enfáticamente se declara que Yahweh va a intervenir como «un rocío» (vificador) o de luces» (o de «hierbas» o «verduras», como algunos traducen)[4]. Si se traduce «rocío de luces» sería jugando con la idea de *luz* y *vida* tan frecuente en la literatura *sapiencial*[5]. En todo caso, en el contexto se alude a un «rocío» vivificador, que inesperadamente cae sobre los muertos para reanimarlos como hace el «rocío» nocturno so-

4. La palabra hebrea *orôth* puede significar «luces» o «hierbas». Así traduce J. SKINNER, *The Book of prophet Isaiah* (Cambridge 1951) I, 210.

5. Cf. Sal 36, 9; 56, 13; Job 3, 10; 33, 30; Jn 1, 4. En el Talmud se habla del «rocío» guardado en el *séptimo cielo* que descenderá sobre los huesos de los difuntos para resucitarlos. Cf. J. SKINNER, o. c. 210.

bre las hierbas casi agostadas durante el día; es la única fuente de vivificación en las tierras áridas de Palestina durante casi todo el año. La versión griega de los LXX traduce «rocío de *curación*», pues va a reanimar a los *refaím* o sombras del *sheol* que la tierra va a «arrojar» fuera (v. 19).

Encontramos aquí el anuncio de la reanimación de los difuntos *israelitas* para poder asistir al banquete de la glorificación *mesiánica* con la desaparición de todo dolor y sufrimiento que fue el acompañamiento casi habitual a través de la historia a los fieles miembros de la Alianza; los antiguos profetas hablaban de la salvación de un «resto» que iba a ser el núcleo de la restauración *mesiánica*; aquí se avanza más, y se dice que incluso los fieles israelitas difuntos van a ser ciudadanos de la nueva teocracia ideal tantas veces soñada en sus momentos de desgracia.

3. La resurrección de los difuntos (Dan 12, 2).

Dentro de esta *literatura apocalíptica* se ha de interpretar el libro de *Daniel*, que va a ser el primero y modelo de todos los libros *apocalípticos* judaicos intertestamentarios como declara M.J.Lagrange: «El libro que lleva el nombre de Daniel es el primero y el más perfecto de los *apocalípticos*» [6]. Es el primero que hace una estratificación dramática de la historia universal concebida como una serie de asaltos al Pueblo de la Alianza; escrito en la época de la persecución seleucida con motivo de la insurrección macabea, trata de consolar a los fieles que se mantienen fieles a la *Torâh* frente a las infiltraciones paganizantes. Justamente todo el c.11 versa sobre la lucha entre los Seleucidas de Siria y los Lagidas de Egipto; y la persecución de los fieles judíos es consecuencia de la derrota de Antioco IV en Egipto, quien se ensañó «furioso contra la Alianza santa» (v.28), tratando de seducir con halagos a los traidores judeo-helenistas (v.32); pero «el pueblo que conoce a Dios obrará con firmeza» y «los *sabios* entre ellos instruirán a la muchedumbre» (v.33) para la resistencia, pues se ha «profanado el santuario, haciendo cesar el sa-

6. Cf. M. J. L.agrange, *Les propheties méssianiques de Daniel*, RB (1904), 494s

crificio perpetuo y alzando la *abominación desoladora*» (v.31), es decir, la entronización de Júpiter Olímpico en el templo [7]. Los «sabios» que resisten son los *asideos* o piadosos (de los que surgirá el grupo de los *esenios*, que se retirarán al desierto junto al mar Muerto) [8] Al fin el perseguidor morirá cerca de Susa, en Persia [9].

En este contexto de persecución y de exterminio el *vidente apocalíptico* presenta a «Miguel, el gran príncipe, el defensor de los hijos de su pueblo... y entonces se salvarán los que del pueblo estén escritos en el libro» (12, 1) o registro de la vida en el que están escritos los que han de sobrevivir»[10]; porque Dios lleva la contabilidad de las acciones de los judíos, y conforme a ella, los inscribe o rechaza en el «libro de la vida». Pero la novedad está en que de esa «salvación» no sólo participarán los judíos que sobrevivan a la persecución después de haber sido fieles a la Ley de Dios, sino que aun los *muertos* se levantarán, unos para recibir el galardón de la «vida eterna» y otros para la «eterna vergüenza» (v.2). Aquí se trata solo de los *judíos* muertos (buenos y malos) o los *judíos* y sus *perseguidores* que resucitarán para «eterno oprobio»; pues no esta claro el texto que dice: «Y *muchos* de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán: Unos para la *vida eterna*, pero otros para el *oprobio* y abominación eterna» (v. 2). No se trata de una resurrección general de los judíos como en Is 26, 19, sino de «muchos» de los que «duermen» sin concretar más. Entre ellos los «sabios» que orientaron a los fieles en la época de la persecución para la resistencia, «brillarán con el esplendor del firmamento, y los que enseñaron a la muchedumbre resplandecerán por siempre como las estrellas» (v. 3). En la nueva era teocrática serán como estrellas refulgentes en medio de la comunidad.

7. Cf. 1 Mac 1, 41-53; Dan 8, 3.9, 27; 12, 11.

8. El término *esenio* responde al gr. εσσηνοι y εσσαιοι, que a su vez corresponden a los arameos *hasen* y *hasayya*, los *hasidim* o «piadosos», los *asideos*, 1 Mc 2, 42; 7, 13; 2 Mac 14, 6, que lucharon con los macabeos; son los precursores de los *fariseos* por sus exigencias mayores del cumplimiento de la Ley. Cf. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Madrid 1985), 723-759; DBS II, 1109-1132; A. GONZALEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del Mar Muerto* (Madrid 1971), 109s.

9. Cf. 1 Mac 3, 31-37. POLIBIO 31, 11.

10. Cf. Ex 32, 21; Is 4, 3; Ez 13, 9; Sal 69, 29; *Jub* 30, 13; *Henoc* 8, 4; 4 *Esd* 6, 20; Flp 4, 3; Ap 3, 5;. Heb 12, 23; Ap 13; 17, 8; Mal 3, 16; Is 65, 6. ThWNT I, 617-620 STRACK-BILLERBECK II, 169-174.

Pero el profeta quiere mantener en secreto esta nueva revelación (v. 4) conforme al carácter *esotérico* de los libros *apocalípticos*. Es una nueva luz que ha de ser conocida sólo por algunos *iniciados*, pero que refleja ya un nuevo planteamiento, pues frente a la antigua tradición de los difuntos en la región de ultratumba, se concede a *algunos* el privilegio de volver a la vida para participar del «reino de los santos» (Dan 2, 44), que es la comunidad teocrática de los tiempos mesiánicos; en el texto de Dan 12, 2 parece que la resurrección afecta a los *mártires* y a los *apóstatas* o a los perseguidores. A ellos se suman los «sabios» que mantuvieron la fe del pueblo. No se concreta más; así, pues, no se trata todavía de la *resurrección general* de *todos los muertos* que encontramos en algunos libros *apocalípticos* intertestamentarios.

Esta misma perspectiva parece ser la de 2 Mac 7, 7.11.14.23.36, donde se habla de la restitución corporal de los cuerpos de los mártires hermanos en desafío al verdugo. Este libro es un resumen (2 Mac 26.28) de una obra más amplia, y de estilo completamente diferente al 1 Mac, aunque traten los dos de las vicisitudes e historia de la insurrección de los macabeos, pues parece que el compilador escribe fuera de Palestina, cuya geografía no conoce, y en griego. Pero, sobre todo, el estilo es *midrashico*, es decir *idealizador* de la gesta de los macabeos, prodigando las intervenciones sobrenaturales en su beneficio. El libro es de carácter *parenético-religioso*, presentando de modo retórico los hechos con fines edificantes. Las manifestaciones divinas[11] son del género patético; el autor trata de fomentar la fe de los lectores, y aun agradar (2 Mac 2, 26).

Teniendo en cuenta este género literario *idealizador*, debemos leer los relatos de los martirios de los siete hermanos, quienes mueren desafiando al tirano sin decaer en su ánimo, exhortados por su madre, que les hace consideraciones teológicas al morir cada uno de ellos. El cuadro es grandioso, pero muy idealizado. Así el segundo de ellos desafía al tirano en estos términos: «Tu nos privas de la vida presente; pero el Rey del universo *nos resucitará* a los que morimos por sus leyes a una *vida eterna*» (v. 9); el tercero de los hermanos es más explícito: «Del cielo tenemos estos miembros, que

11. Cf. 2 Mac 11, 8; 12, 22; 15, 12-16.

por amor de sus leyes yo desdeño, *esperando recibirlos otra vez.* de El (v. 11); el cuarto hermano proclama enfáticamente: «Más vale morir a manos de los hombres, poniendo en Dios la esperanza *de ser de nuevo resucitado* por El. Pero *tú no resucitarás para la vida*» (v. 14). La madre por su parte declara que no es ella la que les ha formado en el seno, sino Dios, que «misericordiosamente os *devolverá la vida,* si ahora por amor de sus santas leyes la despreciáis» (c. 23). Y a su hijo más pequeño le declara que es Dios quien «de la *nada* (de lo *no existente*) hizo todo, y todo el linaje humano ha venido de igual modo» (v. 28); por eso, le exhorta a soportar la muerte como sus hermanos «para que en el día de la misericordia *me seas devuelto con ellos*» (v. 29). Entonces el hijo menor declara desafiando al tirano: «Mis hermanos después de haber soportado un breve tormento, *beben el agua de la vida eterna* en virtud de la *alianza* de Dios» (v. 36).

En este relato hay un «crescendo» patético que trata de destacar la esperanza en la «vida eterna» y la «resurrección» de aquellos admirables mártires que entregan su vida por las leyes patrias. Pero lo que está claro es que en la perspectiva del autor del libro estaba ya neta la esperanza de la *resurrección de los cuerpos* para entrar en una «vida eterna» cuya índole no se describe. Aquí, pues, nos encontramos con la misma creencia de Dan 12, 2, limitando la resurrección a los *mártires* que mueren por las santas leyes. Por supuesto, la *resurrección* se niega al tirano. Es un privilegio de los *judíos mártires* en premio a su muerte heroica. Nada se dice de la suerte de los fieles que mueren de muerte natural.

En 2 Mac 12, 43 se dice que Judas mandó hacer sacrificios por los soldados muertos en cuyos vestidos habían sido encontrados «objetos consagrados a los ídolos, de los prohibidos por la Ley» (v. 40). Y el autor del relato dice que la iniciativa de Judas de ofrecer sacrificios por ellos es «obra digna y noble, inspirada en la *esperanza de la resurrección*» (v. 43). (El inciso de v. 44 «pues si no hubiera esperado que los muertos *resucitaran,* superfluo y vano era orar por ellos», parece un comentario del autor o de un glosista, pero está en el texto griego). «Pues consideraba que los que habían dormido piadosamente, les estaba reservado un magnífico galardón» (v. 45). Aquí, pues, de un lado se afirma la creencia en que se puede ayudar

a los difuntos en el más allá, y que según el redactor bíblico esperaba la «*resurrección* de los caídos en el campo de batalla» por causa de la religión. No se puede deducir más de este bello texto que nos acerca a las enseñanzas de algunos libros *apocalípticos* judaicos y a la perspectiva cristiana. Cuando se redactó en griego el 2 Mac, ya corrían diferentes doctrinas sobre las postrimerías, muy diferentes de las tradicionales sobre el *sheol*[12].

4. JOB REHABILITADO (JOB 19, 23-27).

En el libro de Job, como antes hemos indicado, se plantea el problema de ¿por qué sufre el justo sin haber cometido pecado? Es el caso del desventurado Job, un jeque oriental transjordano, no judío, quien a pesar de haber sido un dechado de virtud en todos los órdenes, es privado de sus bienes, de sus hijos y de su salud, como si fuera un maldito de Dios (Job 1, 1-5). Era tal su rectitud, que el mismo Dios estaba orgulloso de él, y así lo declara en el consejo celeste entre los «hijos de Dios» o seres angélicos (v. 6-8). Pero el acusador, o ministerio fiscal, *Satán* («enemigo») le responde a Dios que la virtud de Job es interesada, pues con ella Dios le ha colmado de bienes de todo género (v. 9-10). Por lo que su virtud es interesada (v. 9). Si Dios le retirara sus bendiciones y le privara de sus bienes, tal vez Job reaccionaría de otro modo al margen del camino de la virtud; porque ser bueno y ser bien retribuido, no tiene mérito. Entonces Dios permitió a Satán que la probara, quitándole todo lo que tenía, incluso a sus propios hijos; pero la reacción de Job al enterarse de sus desgracias fue ejemplar: «Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo tornaré allá. Yahweh lo dio, Yahweh lo tomó. Bendito sea el nombre de Yahweh» (v. 21). No cabe más conformismo: todo es don del Creador, y por tanto puede tomar lo que ha prestado. La reacción del desventurado varón de Hus está en consonancia con el fatalismo oriental: Todo viene de Dios, lo bueno y lo malo; no cabe sino plegarse a su voluntad. Es lo que declara

12. Véase W. MARCHELL, *De resurrectione et retributione. Bibl.* 34 (1956), 327-341; F. M. ABEL, *Les livres des Maccabées* (Paris 1949). Com. a 2 Mac 12, 43-45.

a su mujer cuando herido en su cuerpo con una lepra le invita a maldecir a Dios que se la ha enviado: «Si recibimos de Dios los bienes, ¿porqué no los males? (v. 10). Y comenta el redactor bíblico: «En todo esto no pecó Job con sus labios».

El planteamiento es claro: en contra de la opinión tradicional de que Dios cuando envía un castigo es por los pecados del sujeto paciente, el redactor quiere hacer ver la inconsecuencia de esta tesis tradicional, pues hay muchos casos en los que los justos y rectos sufren sin haber delinquido. Es la tesis de un *inconformista* con la tradición, que quiere buscar nuevos caminos para dar con la solución de la Providencia divina sobre los mortales. Y es lo que se trata de explicitar en los *diálogos poéticos* maravillosos que siguen a continuación entre los representantes de la tesis tradicional sobre la sanción moral y el nuevo planteamiento a base de la experiencia de Job. En efecto, los amigos de éste tratan de consolarle, pero exigiéndole que reconozca que ha delinquido, aunque acaso fuera sin querer; pero Job niega rotundamente que sea culpable. Sus reacciones son totalmente inconformistas, y nada tienen que ver con su actitud del prólogo, donde acepta sin pestañear los sufrimientos enviados por Dios. El autor de los *diálogos* parece ser otro diferente del autor del prólogo, escrito en prosa; y toma pie de la experiencia de Job para montar una *discusión dramatizada* sobre el problema. Las reacciones de Job en estos diálogos son atrevidas, insolentes y hasta casi blasfemas (3, 1-12; 6, 8; 7, 17-20).

La historia de Job es, pues, la prueba palmaria de que la tesis tradicional sobre la retribución en esta vida es una pura ilusión; y, de hecho, se dan casos de gentes que sufren sin haber pecado contra Dios; la tesis del libro es novedosa y revolucionaria como lo es la del *Eclesiastés* sobre el sentido de la vida: en los *círculos sapienciales* posteriores al exilio surgía así un sentido crítico en busca de nuevas soluciones a lo que se llama «angustia vital», o «sentimiento trágico de la vida». Los amigos de Job, representantes de la sabiduría tradicional no avanzan nada en sus planteamientos y no hacen sino exacerbar y amargar más a Job, que prorrumpe en gritos descompasados e irritantes, pues no encuentra sentido a sus sufrimientos: Si Dios es bueno y omnipotente, ¿porqué le envía tales sufrimientos? Por otra parte él es cosa muy insignificante y Dios no debiera

aplastarle con su poder (7, 17), pues se presenta como un opresor (19, 6), y le ha cerrado todos sus caminos, como si fuera un enemigo suyo (v. 10-11). Se siente como un soldado rodeado de enemigos por doquier; y abandonado de sus familiares y amigos (v. 13-19). Y entonces lanza un grito de socorro a sus amigos: «¡Apiadaos de mí siquiera vosotros, mis amigos, porque me ha herido la mano de Dios!» (v. 22). Pero ellos en vez de consolarle, le «persiguen como Dios» (v. 22).

Pero en medio de esta postración desesperada, el desventurado Job se concentra y proclama que como es inocente, al fin se le hará justicia, y quiere que sus palabras «se consignen en un libro, y que con punzón de hierro y de plomo se esculpiesen sobre la roca» (v. 25), pues sabe que al fin Dios, que es su *go'el* o «redentor» y abogado, le devolverá la salud para poder «verle» de nuevo y participar de su familiaridad benevolenta: «¡Porque yo sé que mi *Redentor* vive, y al fin se erguirá como fiador sobre el polvo; y detrás de mi piel yo me mantendré erguido, y *desde mi carne yo veré a Dios;* al cual yo le veré, véanlo mis ojos, no otros! Se consumen mis riñones en mi interior» (v. 23-27).

El texto es muy oscuro, y por ello las versiones antiguas son muy divergentes. Así, la *griega* de los LXX lee: «Yo sé que es eterno el que me ha de librar sobre la tierra para *resucitar mi piel* que padece esto; estas cosas han sido hechas por el Señor, de las cuales yo soy consciente, y mi ojo verá y no otro. Todas estas cosas se han realizado en el seno». La versión *siríaca* por su parte traduce: «Yo sé que *mi salvador* está vivo, y aparecerá al fin (de las cosas) sobre la tierra; y estas cosas han estrechado mi piel y mi carne. Si viesen mis ojos a Dios, *verían la luz.* Mis riñones han desaparecido totalmente de mi lugar»; la versión *árabe* es similar a ésta, y de ella depende; la *paráfrasis caldea,* en cambio, lee: «Yo sé que *mi redentor* vive, y después de estas cosas la *redención* de él se levantará sobre la tierra. Y después que haya sido rellenada mi piel, serán estas cosas, y desde mi carne veré a Dios; al cual yo veré, y mis ojos le verán, y no otro. Mis riñones se han consumido en mi seno». Finalmente, la versión *latina* de la Vulgata, retocada por San Jerónimo en función de su interpretación *escatológica,* lee así, cambiando bastante el original hebraico: «Scio enim quod *Redemptor meus* vivit; et *in novissimo die* de

terra *surrecturus sum;* et rursum circumdabor pelle mea, et *in carne mea videbo Deum,* quem *visurus sum* ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et no alius. Reposita es haec spes mea in sinu meo».

Esta diversidad de traducciones muestra que no leían sus autores el mismo texto masorético hebraico que nosotros tenemos, sino con otras variantes. Veamos como podríamos llegar a una versión aceptable a partir del texto hebraico que ahora tenemos con algunas correcciones. El «Redemptor meus» de la Vg responde al *go'el,* que tiene un sentido técnico-jurídico en la Biblia y en los escritos rabínicos, pues es el encargado de vengar una injuria hecha a un pariente, es el *vengador de la sangre,* el que tiene *ex officio* el deber de velar por la fama de un pariente, incluso el vengador de su muerte[13]; y también el que por derecho de parentesco próximo tiene el privilegio para adquirir una cosa o propiedad que se pone en venta antes de que se ofrezca a otros extraños a la familia[14]; es la institución del *go'elato* de gran importancia entre las tribus beduinas, donde el lazo de familia es sagrado.

Así, en sentido más amplio el término *go'el* se aplica a Dios en cuanto que libra de una aflicción, como defensor de los oprimidos y del pueblo de Israel (Lam 3, 58). Es que el *go'el* es el que tiene por oficio proteger, tutelar, salvar, guardar los derechos conculcados de un pariente. Y éste es el sentido que se adapta a la situación del doliente Job; porque para éste Dios es el *Abogado,* el Sostenedor de su causa, el Tutor de su inocencia, y por tanto, el *Libertador;* por ello, en un momento de profunda fe en la Providencia divina, el desventurado varón de Hus, ante la incomprensión de sus mismos amigos que le consideran culpable y justamente castigado, declara que le queda un *Vengador* y *Abogado* que vela por sus derechos, y ante El protesta para que le defienda. Justamente en un desahogo anterior, al sentirse rodeado de enemigos por doquier, pide a la tierra que «no cubra su sangre» para que pueda seguir clamando justicia (16, 18), porque «en los cielos está *mi Testigo,* y allá arriba está *mi Fiador*» (v. 19) o quien testifica en favor mío; pero Dios es también *Juez,* y Job desearía que hubiera un *árbitro* entre

13. Cf. Lev 25, 25; Num 35, 19; Dt 19,6.12; Jue 8, 19-21; 2 Sam 3, 22-27; 14, 4-11.
14. Cf. Rut 3, 13; 4, 6; Lev 25, 47; 1 Re 21, 3.

los dos (v. 21); pero ahora en 19, 25 declara que tiene un *Defensor* oficial, y como *Abogado*, tiene que hacerle justicia; y ese *Defensor* que a la vez es *Juez*, al fin ha de darle la razón públicamente para restablecerle en su salud y bienes, y para rehabilitarle ante los amigos y la sociedad que no comprenden su situación. Y ese *Abogado-Juez* al fin dirá la última palabra, y «al fin se levantará sobre el polvo» como *Fiador* (v. 25). Y si de momento parece que se desentiende de él, esta situación será pasajera, pues llegará un momento en que hará valer sus derechos, de forma que su inocencia brille esplendorosamente para confusión de tanta falsa sabiduría rutinaria; y el mismo Job será testigo de esta manifestación póstuma de su *Vengador* y *Abogado*. No se insinúa en el contexto una proyección *escatológica* al fin de los tiempos ni en el *más allá*, sino que lo que desea y espera Job es *recuperar la salud y ser rehabilitado públicamente*, como así ocurrirá al fin de estos *diálogos* dramáticos. Todo es un montaje magistral para contraponer dos situaciones; el autor del libro ya sabe de antemano la solución al problema, pues Dios le devolverá todo: salud, bienes duplicados e hijos duplicados, y amonestará a los amigos de Job por su impertinencias; Job quedara así rehabilitado en todo, pudiendo participar de la amistad protectora de Dios.

Para Job Dios es el *Abogado* de sus derechos conculcados, el Sostenedor de su causa, el *Tutor* de su inocencia; y por tanto el *Libertador*. Todas estas ideas flotan en el término *go'el* del texto hebraico. En 16, 19 le llamaba su *Testigo* que habría de presentar sus testimonios en favor; El es insobornable, y ha de prevalecer frente a las opiniones superficiales de sus amigos que le suponen prevaricador. Job había tenido particulares relaciones de amistad con Dios, quien siempre le favorecía prodigándole su protección y riquezas; ahora ese su antiguo Amigo, aunque ahora parece que se desentiende de él, esta situación tiene que ser pasajera; sus exigencias de justicia, pues es el Dios justo por antonomasia, le forzarán a intervenir en su favor. Y así, su inocencia quedará patente ante todos los que ahora le acusan; y de este modo quedará confundida la antigua sabiduría.

Pero ese «Defensor» *vive*, no es un ser muerto, y como tal, asiste a su tragedia que conoce desde lo alto (16, 19); pero su silencio terminará y manifestará su poder, porque tiene que velar por los prin-

cipios de la justicia (Gen 18, 25) y no puede permitir que ésta sea ultrajada indefinitivamente; y por eso, aunque ahora aparezca como testigo mudo, en realidad, asiste ya como «viviente» que es, a todo el desarrollo de su tragedia personal. Precisamente ese carácter de «viviente» es lo que le distingue de todos los ídolos inertes[15].

Y «al fin» (*'ajarôn*) que la Vg traduce por «in novissimo die» en sentido de *al fin de los tiempos,* la consumación de las cosas; pero en el texto hebraico *'ajarôn* (no dice *be'ajarit*) es una oposición al sujeto «pero yo sé» y hay que entenderlo en la acepción que nos da Isaías en 48, 12 cuando dice de Yahweh: «Yo soy el primero y el *último» ('ajarôn)* y de modo más claro en 47, 6: «Esto dice Yahweh, rey de Israel, y su redentor (*ga'alo* de *go'el*): Yo soy el primero y el último» (*'ajarôn).* Por ello parece que en Job 19, 25 el término hebraico *'ajarôn* significaría sencillamente que Dios sería el «último» que tomará la palabra para definir en *última instancia* la situación de Job, como *Abogado, Vengador y Juez* [16]. Y se manifestará «sobre la tierra» (*al'afâr*: «sobre el polvo»); pero aquí «tierra» y «polvo» son sinónimos [17]; así, pues, su *go'el* o defensor, que ahora asiste mudo a su tragedia (16, 19), descenderá del cielo para dirimir judicialmente en última instancia delante de todos su causa (como ocurrirá al final del libro). De este modo se cumplirá su íntimo deseo cuando decía: «No cubras, oh tierra, mi sangre; no cese mi clamor; pues en los cielos está *mi testigo,* arriba está *mi fiador»* (16, 18-19).

En este supuesto tiene perfecto sentido el «se levantará» (*yaqûm*) y se mantendrá erguido en el sentido específico y técnico de levantarse en un *acto judicial* para dar testimonio, para compadecer o para dar el fallo definitivo (16, 8). En el Sal 76, 10 se dice: «Cuando *se levante* (*beqûm*) en el *juicio* Dios para salvar a todos los mansos de la tierra»; ya el mismo Job había proclamado en este sentido: «¿Qué haré cuándo *se levante* (*yaqûm*) Dios para juzgar? [18]. Este término «levantarse» ponerse de pie se aplica técnicamente lo mismo al testigo para presentar su testimonio o al juez para darle el

15. Véase M. GARCIA CORDERO, *Teología de la Biblia* (Madrid 1970), I, 177-196
16. Cf. P. DHORME, *Le livre de Job* (París 1926), 257.
17. Cf. Job 5, 6; 8, 19; 17, 1; 6, 4; 19, 5.6.
18. Cf. Sal 27, 12; 94, 16.

veredicto. (cf. Dt 19, 16). Pues este sentido específico es el que mejor se adapta al contexto de Job 19, 25: Dios «se levantará», se pondrá en pie en el tribunal «en la tierra» para dirimir ante los amigos de Job sobre su inocencia. Nada en el contexto avala en el verbo «se levantará» (*yaqûm*) un sentido *escatológico* en el sentido de manifestación judicial divina al final de la historia. San Jerónimo, preocupado con ver aquí una alusión a la *resurrección* general, cambia la persona del verbo y traduce: «in novissimo die *surrecturus sum*». Y así cambia también el v. 2 (:«et rursum *circundabor* pelle mea, et *in carne mea videbo* Deum».

En realidad, el texto hebraico masorético nos da otra perspectiva. El término clave es el verbo *niqfu,* que tiene dos acepciones diferentes en los textos bíblicos: puede significar «rodear», «dar vueltas», como traduce la Vg y la versión siríaca[19]; y así aparece como sinónimo de *sabab.* Pero también *niqfu* puede tener el sentido de «pulverizar», «deshacer», «arrancar»[20]. Pero las antiguas versiones lo entendieron de muy diversos modos, lo que parece implicar que leían otra palabra hebraica. Todo depende del sentido que se de al v. *nagaf* y en relación con las partículas del contexto. Literalmente, tal como está el texto masorético, parece deberse traducir: «y después mi piel (o «detrás de mi piel») será rodeada» (aunque el v. *niqfu* está en plural: «rodearán») así» (o «esta»); y desde mi carne veré a Dios». Si se toma el término *'ajar* como preposición, entonces este término «mi piel» es regido por ella; y así habría que traducir: «Detrás de mi piel»; si en cambio, se toma como adverbio («después») o como conjunción («postquam»), entonces sería complemento del v. *niqfu.* Así traduce Knabenbauer. «Et postea pelle mea circumdabuntur *haec,* et ex carne mea videbo Deum», tomando el *zoth* como «constructio ad sensum», como en Sal 119,103. Desde luego no es lícito traducir *'ajar* («después») como lo hace la Vg: «et rursum» o «interum»; esta versión está en función de una interpretación apriorística adoptada por S. Jerónimo, suponiendo que en el texto se trata de la *resurrección corporal.*

19. Cf. Is 19, 1; Sal 22, 17.
20. Cf. Sal 48, 13.

Lo mismo se ha de decir de su traducción: «et *in* carne mea», pues el término hebraico, *mibshari,* puede entenderse de dos modos: tomando el *min* en sentido *privativo;* y entonces la traducción sería «y *sin* mi carne»[21]; o en sentido *positivo: «desde* mi carne veré a Dios». Los que toman el *min* en sentido privativo entienden el v. *niqfu* en el sentido de «destruir», «aniquilar»; mientras que los que lo toman en sentido *positivo,* lo entienden en el sentido de «rodear», «rellenar»[22]. P. Dhorme prefiere lanzarse a una corrección del texto y así en vez de *niqfu* (de *nqf*) *zoth,* prefiere leer *nizqiftu* (*nifal* de *zqf.* que significa «levantarse»); y así traduce: «yo me levantaré»; y tomando en sentido locativo lee: «y detrás de mi piel estaré en pie, y *desde* mi piel veré a Dios».

El v.27 refuerza la certeza anterior: «Al que veré yo por mí mismo; mis ojos lo mirarán y no otro extraño; abrásanse mis entrañas en mi seno»; es una expresión poética para dar a entender el ansia intensa de ver la manifestación de Dios en favor de su inocencia. Según la mentalidad hebraica los *riñones* son el asiento de los deseos y manifestaciones *afectivas* como antes hemos indicado[23]. La versión de la Vg. «reposita est *spes mes* in sinu meo», es muy libre.

En este supuesto podemos dar dos versiones diferentes según el sentido que se quiera dar al v. *niqfu;* los que lo entienden en el sentido de «destruir» suelen entender el *min* en sentido *negativo* y así traducen: «Pero yo sé que mi Vengador vive; y el último sobre la tierra se erguirá; y después que *mi piel haya sido deshecha, sin* mi carne veré a Dios; al cual yo he de ver por mí mismo; mis ojos le verán y no otro. Abrásanse en mi seno mis entrañas». Y aun dentro de estas dos versiones los comentaristas matizan el pensamiento según se quiera dar o no un sentido *escatológico.* De todos modos ya hemos visto que la versión griega difiere totalmente del texto hebraico; quizá porque está hecha sobre otro original diferente. La versión de Vg es más *paráfrasis* que una traducción en función de la idea de la *resurrección corporal* de la creencia cristiana. San Jerónimo declara que al traducir los textos que él considera *mesiánicos* lo

21. Cf. Sal 48, 13.
22. Cf. Is 10, 34; 17, 14.
23. Cf. Job 11, 15; 21, 9. Sobre el *min* en el sentido de «desde» cf. Sal 33, 14; Cant 2, 9.

suele hacer en función de destacar más ese contenido cristiano, en relación con su cumplimiento; así en Is 45, 8 traduce: «Rorate coeli desuper et nubes pluant *Justum.* Aperiatur terra et germinet *Salvatorem*», cuando el texto hebreo dice: «Abríos, cielos, y que las nubes destilen la *justicia;* que se abra la tierra, y que surja el fruto de salvación». Este criterio *cristianizante* le hace también cambiar el texto de Job 19, 25-27 que estudiamos.

Pero el contexto inmediato y el general del libro de Job no avalan esta *expectación escatológica,* como si el protagonista desventurado esperara la resurrección de su cuerpo después de la muerte; se siente con las carnes desgarradas por la lepra, pero espera recuperar su salud por una intervención todo poderosa y justa del mismo Dios, que es su *Vengador* y su *Juez;* por eso, la esperanza es recuperar la salud e integridad corporal que antes tenía, como de hecho se relata en el epílogo del libro. Todo es un *montaje escénico,* y el autor del libro ya sabe el desenlace de la tragedia, y por eso, pone en labios del protagonista su convicción de que Dios le hará justicia, haciendo ver que la tesis tradicional sobre la sanción moral es insostenible, ya que él sufre sin haber delinquido. Si en este texto de Job 19, 25-27 admitimos la idea de la *resurrección corporal* después de la muerte, todo el libro se hace ininteligible, porque el protagonista en los capítulos anteriores proclama claramente que el que desciende a la región de los muertos no puede volver. Así en el c. 14 se expresa el deseo de estar sumergido en el *sheol* durante el tiempo en que pase la prueba a que Dios le sometiera; pero reconoce que esto es una veleidad, porque si baja a la región de las sombras, ya no podrá retornar, pues es la región sin retorno: «Porque todavía para el árbol hay esperanza: cortado reverdece; y echa retoños; y aunque haya envejecido su raíz, y haya muerto en el suelo su tronco, al sentir el agua, rebrota, y echa follaje como planta nueva. Pero *el hombre, al morir, se acabó.* Habiendo expiado, ¿qué es de él? Se agotarán las aguas en el mar, secárase el río y se consumirá, pero *el hombre, una vez que se acuesta, no se levantará jamás.* Cuanto duren los cielos, no se despertará de su sueño» (14, 7-12).

Por otra parte, después de este desahogo de Job en 19, 25-27 los amigos siguen la discusión según el mismo planteamiento; como si el protagonista no hubiera dado ninguna luz sobre el proble-

ma de porqué sufre el justo. Si hubiera una esperanza de resurrección corporal después de la muerte, todo el planteamiento cambiaría; de hecho, más tarde interviene otro interlocutor, Elihu, y éste aporta la nueva idea de que Dios castiga al justo para aquilatar el grado de desprendimiento de su virtud, no porque haya delinquido. Pero como el problema sigue sin aclararse, Dios se manifiesta inesperadamente presentando las maravillas de la creación , para que los interlocutores se den cuenta de que si no entienden estos fenómenos y prodigios, menos van a entender los secretos de la Providencia sobre la vida de los hombres. Aturdidos por tantas maravillas, los interlocutores reconocen su ignorancia (42, 2-6), y se retractan en sus puntos de vista; y entonces Dios devuelve a Job la salud, la hacienda y los hijos duplicados (las hijas sólo las tres perdidas, pues para un beduino tener muchas hijas es una desgracia; antes del Islam era corriente enterrarlas vivas al nacer), y manda a los amigos de Job que le pidan perdón por sus afirmaciones inconsideradas y ofrezcan sacrificios de reparación (42, 8); y Job todavía vivió después ciento cuarenta años viendo a sus hijos hasta la cuarta generación, muriendo colmado de días. El montaje del libro es perfecto y todo sucede conforme a un *esquema preconcebido:* el de hacer ver que la tesis tradicional sobre la retribución en esta vida no es aceptable; Dios en su Providencia tiene otros módulos de actuar que los hombres no entienden; por tanto, no queda sino plegarse a sus secretos designios como hizo el Job del *Prólogo* del libro: «Dios nos lo dio, Dios me los quitó, Bendito sea su nombre». Es la actitud de entrega del *siervo* ante el Señor, pues a Dios se le considera como un *super-Jeque* que tiene dominio de todo, y los hombres, incluso sus amigos, tienen sólo cierto *usufructo* de los bienes que libérrimamente les otorga.

Entre los Padres de la Iglesia es sólo San Juan Crisóstomo quien niega que Job en este texto expresara la esperanza de la *resurrección*[24]. Clemente Romano ve aquí un presagio de la *resurrección* en sentido literal[25]. Orígenes interpreta el texto en sentido *alegórico* y sólo así se puede hablar de *resurrección*[26]; otro tanto declara

24. Cf. PG 64, 620.
25. PL 13, 15.89.
26. PG 33, 1035.

San Cirilo de Jerusalén. San Ambrosio en una ocasión tradujo el texto de Job 19, 22: «Suscitabis corpum meum quod multa passum est»[27]; pero en otra ocasión niega que en el libro de Job se encuentre la esperanza de la *resurrección* corporal[28]. Es San Jerónimo el más explícito sobre el texto: «Resurrectionem corporis sic prophetabat ut nullus de eo vel manifestius vel cautius scripserit»[29]; y en otra ocasión: «Nullus tam aperte quam iste ante Christum de *resurrectione* loquitur»[30]. San Agustín sigue al conobita de Belén en esta cuestión[31], y lo mismo Casiodoro[32]; pero muchos Padres, como Atenágoras, Justino, Tertuliano e Ireneo, que a menudo hablan de la *resurrección,* nunca alegan el texto de Job 19, 25-27.

5. ¿ORIGEN IRANIO DE LA IDEA DE LA RESURRECCIÓN.?

Ya hemos visto las ideas persas de la reforma de Zoroastro entre las que están las expectativas de la *resurrección* de los muertos en una especie de *palingenesia.* Como la esperanza de la *resurrección* surge inesperadamente en Israel en contra de toda la tradición, se ha pensado que ello se debió a la influencia de los persas que dominaron a los judíos durante dos siglos (538-333 a. C.), lo que necesariamente tuvo que dejar poso en la sociedad israelita. El esquema religioso de la reforma de Zoroastro era atrayente y resolvía problemas que antes la tradición hebrea no había sabido abordar. Con todo, en los libros redactados durante la *pax iranica* (la mayor parte de los *salmos* y *sapienciales*) no recogen estos nuevos planteamientos religiosos provenientes del *mazdeismo.*

En realidad, el esquema de la Religión israelita era muy incompleto, porque llevados de la idea de elección, cayeron en el *nacional-monoteísmo:* El Dios Creador y Señor de la historia está al servicio de los destinos históricos del *Pueblo de la Alianza,* surgiendo así

27. PL 13, 1336.
28. PL 18, 804.
29. PL 22, 545.
30. PL 23, 381.
31. PL 41,799.
32. PL 70, 1118s.

una religión *racista* y *nacionalista* que aún pervive en el Judaísmo tradicional. Tampoco los genios religiosos del Antiguo Testamento supieron trascender en el sentido de la existencia más allá de la muerte, como lo hicieron los egipcios[33]. Esta perspectiva religiosa de tejas abajo hizo que la *moral* fuera *eudemonista* y aun *hedonista*[34], pues la vida sólo tiene sentido para *disfrutarla* a base de buena salud, longevidad de vida, muchos hijos y muchas riquezas; pues todo esto era fruto de la bendición divina[35]. Por otra parte, la ley del *talión*[36] y la organización del culto a base de sacrificios cruentos estaba muy por debajo del ideal religioso del *mazdeismo,* que es esencialmente *espiritualista* y *trascendente,* el más próximo al ideal del Cristianismo. Es una visión *optimista* de la realidad, pues al fin triunfa el *bien,* y se *salvan todos* los hombres después de una purificación por tres días de los pecadores; y el *ideal ético* es sumamente exigente y elevador en función de la asimilación en el más allá con el *Principio del bien.* Por otra parte, no hay en la predicación de Zoroastro ninguna preocupación *nacionalista,* ni se presenta al pueblo persa como pueblo elegido, superior a los demás, como lo hacían los escritores y profetas hebreos; pues Zoroastro proclama un mensaje para el hombre en general con toda su problemática de «angustia vital» que es común a todo ser humano; tampoco proclama un futuro de dominio y plenitud histórica para el pueblo persa como hacían los profetas para el pueblo de Israel. Unicamente, tiene Zoroastro preocupación por salvar a los pueblos sedentarios y ganaderos frente a los nómadas, invasores de la estepa.

Después de la dominación persa sobre los judíos vino la helénica de los seleucidas y lagidas; y el *helenismo* dejó huella también en el alma israelita. Las antiguas ilusiones *mesiánicas* siguieron apaga-

33. Véase M. GARCÍA CORDERO, *El Nacional-Monoteismo en el Antiguo Testamento,* «Ciencia Tomista» (1979), nos. 348-349. pp. 251-286.

34. Cf. Ecl 2, 24; 3, 19-20; 9, 7-10.

35. Cf. Dt. 28, 11-14; 6, 11; Gen 13, 2s.; Sal 112, 1s.; Gen 24, 35; Tob 4, 19.

36. Cf. Lev 24, 19-20; Ex 21, 23-25; Dt 19, 21; Sab 11, 16. En el *Código de Hammurabi,* las leyes 192-200 tienen el mismo sistema de punición. También en la legislación romana de las *Doce Tablas*; de ahí el hombre de *talión*: *talis* delictum, *talis* poena... Véase O. SCHILLING, *Noch einmal die Fluchpsalmen* (Paderborn 1957), 177-185; R. RIEBER, *Die Blutrache und das jus talionis im mosaischen Gesets* (Maguncia 1902) II, 312-332.

das como ocurría bajo la dominación irania, y sólo a partir de la insurrección de los Macabeos reaparece el antiguo sentimiento *nacional-religioso*, cargado de expectativas *mesiánicas* en tiempos de los asmoneos. Es justamente en esta época cuando surgen las *dos nuevas corrientes* sobre el más allá en el Judaísmo: la *palestinense*, que se aferra a la idea de la *resurrección* de los muertos y la *helénica alejandrina*, que proclama la *inmortalidad del alma*, separada del cuerpo. Así, el *personalismo* -destino del hombre al margen de la problemática *nacional* y sin solidaridad entre las generaciones- se impone con sus soluciones *individualistas*. Como influencias probables iranias en el Judaísmo intertestamentario son la angelología, la demonología y la escatología, presentando la historia como un *drama cósmico*, en relación con el destino del mundo, por encima de la suerte de Israel como nación. El sentido de *justicia* exige un retribución después de la muerte, puesto que la retribución debida no se da en esta vida.

Ya hemos visto que la idea de *resurrección* que hemos encontrado en los textos bíblicos (Is 26, 19; Dan 12, 2; 2 Mac 7) se limita a *algunos miembros* de la sociedad israelita; no aparece en sentido *universal*, como ocurrirá en algunos libros judaicos intertestamentarios. En el *mazdeismo* la resurrección afecta a *todos los hombres*. El problema está en saber cuándo aparece la idea de la *resurrección* en los textos del *Awesta*, pues es muy difícil clasificarlos cronológicamente. Pero de hecho, en los textos de *Gathas* más antiguos *no aparece la esperanza de la resurrección*, sino en los intermedios, más recientes. Pero algunos autores griegos como Herodoto aluden ya a la esperanza de *resurrección* entre los persas como en páginas anteriores hemos ya expuesto. Con todo, en los textos bíblicos que hemos citado sobre la *resurrección* el planteamiento es diverso al de la religión irania; pues para los seguidores de Zoroastro la *escatología* se basa en el espectáculo de la *naturaleza*; es una exigencia *cósmica* del principio radical *dualista*; por eso, se llega a la idea de la *destrucción* y *renovación* del mundo, mientras que para los judíos con sus exigencias de una *Religión nacionalista* histórica, la idea fundamental es que Yahweh intervendrá al fin para instaurar un *Reino de justicia*, de paz y de abundancia de toda clase de bienes materiales. Por eso, cuando se introduce la nueva idea de la *resurrección* se la reserva pa-

ra *algunos fieles* al yahwismo para poder participar en la situación *edénica* de los «cielos nuevos y la tierra nueva» (Is 65, 17). Para los autores bíblicos la *resurrección* afectará sólo a los *jasidim* («piadosos») y mártires por la Ley. En cambio, para los persas, según la reforma de Zoroastro, la *resurrección de los muertos* forma parte de la *recreación física* del *universo;* por eso, es *universal* y está vinculada al destino del *kosmos*[37].

Pero quizá la idea de *resurrección* entró en la tradición judía por influencia del *parsismo,* si bien dándole un nuevo sentido y fundamentación religiosa: no es por exigencias *cósmicas* de trasformación de la *naturaleza,* sino por exigencias de *justicia retributiva* por medio de la omnipotencia del Dios único que eligió a Israel. Pero en la literatura judaica intertestamentaria la influencia irania es más completa, y dentro de la motivación *cósmica,* si bien teniendo en cuenta el poder del Dios de los judíos. Y la terminología de la que se sirven los escritores judíos para expresar la idea de la *resurrección* es en general *semítica* y distinta a la de la literatura irania. Los autores judíos hablan de un *despertar* del sueño de la muerte[38]; pero para los persas la *resurrección* no es la reanimación de un cadáver, como un *retorno de la fuerza vital* a un organismo ya existente, aunque en estado somnoliento de sombra, sino como una *re-creación* a base de la unión de los elementos que la componen; no es una «sombra» que recupera sus fuerzas como los *refaim* reanimados de Is 26, 19.

Tanto en el *judaísmo* como en el *parsismo* esa resurrección es al fin de los tiempos para presentarse a un *juicio final* discriminatorio; pero los judíos esperan esa resurrección del mismo Dios, mientras que los persas lo esperan por intervención de un *Salvador* o *Saoshyant.* Con la *renovación del mundo* viene el triunfo de *Ahura Mazda,* el principio del *bien,* los hombres serán felices en una tierra renovada como en Is 65, 21.25. El triunfo de *Ahura Mazda* será total, y hasta el *infierno* desaparecerá una vez que sus condenados

37. Cf. N. SÖDERBLOM *La vie future d'après le Mazdeïsme* (París 1911) p. 318; Citado por B. MARTÍN-ACHARD, *De la muerte a la resurrección* (Madrid 1967), p. 200; ef. M. GARCIA CORDERO, *Judaísmo y Parsismo* en «Religión y Cultura» n. 119 (1980), 673-701.

38. Cf. Dan 12, 2; 4 *Esd* 7, 32.

hayan sido purificado por el *fuego* para asociarse a la vida dichosa con el Dios de la *luz*; desaparecerá el mal y el pecado, y por supuesto el *principio del mal, Ahriman*: es el triunfo total y definitivo del bien sobre el mal; no cabe una concepción más optimista; al fin *todos salvados* y recuperados. En cambio, entre los judíos el dolor y el sufrimiento para el impío será eterno o muy largo. A lo más que pueden aspirar es a ser aniquilados. Son planteamientos parecidos en algo, pero la divergencia es total al final, pues *sólo se salva una parte de la humanidad* dentro de la perspectiva judaica.

12
La esperanza de la inmortalidad

1. El compuesto humano.

El libro helenístico de la Sabiduría abre una nueva perspectiva insólita en la tradición de los libros bíblicos y totalmente distinta del planteamiento de la resurrección de los cuerpos que hemos visto en los textos apocalípticos palestinenses; es la de la *inmortalidad* del *alma,* separada del cuerpo, precisamente porque es *incorruptible,* y está como aprisionada por el *cuerpo* físico. Bajo el influjo de la filosofía helénica se han perfilado las nociones del compuesto humano a base de un *principio espiritual* (ψυχη) y otro material perecedero (σῶμα). En ese supuesto la *psyjé* es más que el *rûaj* de la tradición bíblica, que es un simple «soplo» o «hálito» que *vivifica* la *parte corporal* del hombre; se acerca más al concepto de *néfesh,* en cuanto equivalente a «persona» en sentido lato. Para los semitas el *cuerpo* o *basâr* era el sustentáculo del *rûaj* o *neshemah* vivificante; y por eso no conciben verdadera «vida» que no sea *corporal;* por ello, la subsistencia *umbratil* en el *sheol* no merece el nombre de «vida», ya que carece de satisfacciones materiales y de operaciones afectivas e intelectuales, precisamente porque le falta el sustentáculo de la parte *material.*

En cambio, el autor judeo-helenista del libro de la *Sabiduría* parte del supuesto de que el «cuerpo corruptible (φθαρτον σῶμα)apesadumbra al *alma* (ψυχην) y la *tienda terrena* (γεῶδες

σκηνος) deprime a la mente multi-pensativa» (πολυφροντιδα)[1]. Y por eso, el hombre para conseguir su verdadera felicidad debe trasponer las fronteras de la muerte, ya que en esta vida su *mente* está como *distraída* y solicitada por las sensaciones *esclavizantes* de los *sentidos*. Es una concepción *idealista* totalmente ajena a la tradición bíblica. Como el *alma* se distingue esencialmente del *cuerpo*, al separarse de éste, consigue su plena *libertad* y *autonomía* entrando en un nuevo estadio de vida fuera de las mediatizaciones que le imponían las ligaduras del *cuerpo*. Este *dualismo* radical helénico tiene poco que ver con el *dualismo* mitigado del *neshemâh* (infundido por Dios) y el *basâr*, formado del *'afar ha-'adamâh* de Gen 2, 7; y por consiguiente, es la base de una supervivencia feliz, muy distinta de la de las *sombras* o *refaim* en la región de los muertos.

Con todo, el autor judeo-alejandrino no admite la *preexistencia* de las *almas* separadas antes de ser aprisionadas en el *cuerpo*, como predicaba la filosofía platónica[2]. Ello no era compatible con el monoteismo judaico y la omnipotencia divina. Pero el autor judeo-alejandrino considera la *muerte* como algo no querido por Dios, siguiendo al relato de Gen 3, 1s. Para él el Creador es sólo fuente de «vida»; y la *muerte* es como un *veneno* inoculado por un principio *anti-Dios;* las cosas fueron creadas para *persistir* y *pervivir* (Sab 1, 13.14) pues «hizo saludables todas las cosas, pues saludable es todo lo que engendra el Kosmos, y no hay en ello veneno mortal, ni el reino del *Hades* impera sobre la tierra» (Sab 1, 13-14). Porque «Dios estableció al hombre en la *incorruptibilidad* (επ' αφθαρσια) y le hizo a *imagen de su propia naturaleza*» (lit., «de su *singularidad* o carácter propio, ιδιοτητος). Pero «por envidia del *diablo* la *muerte* entró en el mundo, y la experimentan los que son de su parte» (Sab 2, 22-25). Aquí el sabio alejandrino se hace eco de la creencia del *yahwista* que según Gen 3, 1s. considera la muerte como algo no querido por el Creador, sino que es efecto de la intervención tentadora de la serpiente, que aquí se identifica con el «diablo»[3]. Los planes divinos

1. Sab 9, 15.

2. Véase J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1991), I, 118-128; G. FRAILE, O. C. I, 320. 373-374.

3. Véase M. GARCIA CORDERO, *Teología de la Biblia* (Madrid 1970) I, 451-468.

eran que el hombre fuera *incorruptible,* pero permitió que un *agente negativo* los desbaratara, y de ahí surge la triste condición de *mortal* del ser humano. Es un planteamiento totalmente diverso al de la filosofía platónica, que ve en la *muerte* un proceso *natural,* que es *ocasión* de la *liberación* de la parte *espiritual* y personalizante del hombre.

En Sab 7, 1 se dice que el hombre primero «fue formado de la tierra» y a partir de él todo hombre en el seno materno durante diez (sic) meses, es fruto del «esperma viril y el placer que acompaña al sueño» (v.2)[4]. En Sab 15, 11 se dice que Dios «infundió (al hombre) un *alma activa* (φυχην ενεργουσαν) y le insufló un *soplo vital*» (πνευμα ξωτικον).[5] Conforme a la tradición bíblica el autor supone que Dios directamente hizo al primer hombre, y le infundió el *alma* (ψυχην) a cada uno que es conformado en el seno materno; no supone que el *alma* haya tenido una existencia anterior al cuerpo, como ereían los pitagóricos, órficos y platónicos. Para el autor del libro de la *Sabiduría* el *principio personalizante* en el ser humano es la *psykhé,* no el *pneuma;* pero cuando se quiere indicar qué es un «soplo» o «hálito» vital, se le da el nombre de *pneuma,* equivalente al *rûaj* hebraico. Ya hemos visto que en los textos bíblicos para indicar la *personalidad* se suele utilizar el término *néfesh* que etimológicamente significa también «soplo» vital. En el libro de la *Sabiduría* el término *psykhé* significa la parte más *íntima* personalizante, pues *pneuma* más bien designa una *fuerza física vivificadora.* Por eso, la *psykhé* como *principio superior personalizante* se opone al *cuerpo* o *soma*[6]; y abandona el cuerpo al morir [7] para continuar su *vida intelectiva y afectiva* en el más allá. La *psykhé* es fuente de energía, y por ello «es activa y operante» (15, 11); elabora los pensamientos (1, 4-5; 9, 14-15) y es el asiento del juicio (συνεσις, 4, 11); y por eso, puede urdir el mal (4, 14).

En la *psykhé* residen las cualidades religiosas y morales que atraen las complacencias divinas (4, 14), pues la «sabiduría» entra

4. Cf. Job 10, 11-11; Sab 15, 11.
5. Sobre la formación del *cuerpo* humano véase PLATÓN, *Fedon* 81 c.
6. Cf. Sab 1, 4; 8, 19.20; 9, 15.
7. Sab 3, 1; 14, 14

en ella (7, 27; 10, 16) cuando se hace digna (1, 4). Pero puede contraer manchas morales (14, 26). Y si el *cuerpo* está sometido al pecado (1, 4) es por intermedio del *alma*, que es el principal responsable. Después de la muerte la personalidad del individuo se prolonga en ella. En algunos textos refleja el semitismo, tomando la *psykhé* como traducción del *néfesh* que es el sujeto personal[8]. Es el principio de todas las energías específicamente humanas.

No obstante, en dos pasajes aparece otro elemento constitutivo del ser humano: la νους (4, 12; 9, 15) o la «mente». Entre los griegos el compuesto humano se componía de *tres* elementos: *sôma* (cuerpo), *psykhé* (alma) y *nous* (mente o inteligencia).[9]. En Sab 4, 12 se contrapone la νους al *deseo* (επιθυμια) y al *juicio* (συνεσις). Para el autor la νους es como la *parte superior* de la ψνχη. Y para los griegos la νους era el *sujeto* propio de la *inmortalidad*, pero esto no aparece en los textos de *Sabiduría*.

2. La unión del «alma» y del «cuerpo».

Ya hemos visto cómo en la tradición helénica priva un *dualismo* radical en la constitución del ser humano, a base de los *dos* principios *alma* y *cuerpo;* pues concebían al *alma* como una realidad *anterior* al *cuerpo,* en el que era encerrada como en una prisión. Entonces la unión del *alma* y del *cuerpo* es *accidental* y transitoria, de forma que el *alma* se siente incómoda en esta situación, y quiere *disociarse* del cuerpo para recuperar su libertad e independencia anterior. Pero en la concepción hebraica ese *dualismo* radical es inconcebible, pues el *néfesh* -substrato personal- dice relación a la *vida física;* es una especie de sustancia *dinámica* inmersa o insuflada en el *cuerpo;* por la que el hombre se convierte en una *unidad de acción,* es decir, lejos de ser el *néfesh* algo contrapuesto al *cuerpo* o -*basâr,* es su natural *animador;* se atraen mutuamente, pues se necesitan para poder existir[10]. Así *néfesh* unas veces se identifica con el

8. Cf. Sab 3, 1-9; 3, 13; 4, 14; 8, 20.
9. Véase Festugière. *L'ideal grec et L'evangile* (Paris 1937), 199.
10. Cf. C. Larcher. *Le livre de la Sagesse* II, 166.

yo personal (en las lenguas semíticas sirve para formar el reflexivo); y es el asiento de las emociones y aspiraciones religiosas; y sobrevive en el *sheol* [11], si bien muy debilitado, pero es el *substrato personal;* otras veces se dice que desaparece con la muerte[12]. Pero en estos textos *néfesh* equivale a *persona,* ya que la muerte tiene lugar cuando se exhala el *néfesh* (Jer 15, 9; Job 11, 20).

Pero ese *néfesh* en el *sheol* tiene una personalidad tan debilitada, que no merece el nombre de tal; está reducido a una «sombra», la de los «débiles» o *refaìm.* Porque el *nefesh* que subsiste en el *sheol* es la *sombra de sí mismo,* pues ha perdido la energía vital (Is 53, 12). Sólo podría rehabilitarse recuperando el *cuerpo,* que no es su enemigo ni prisión, sino su amigo y *receptáculo* normal para poder llevar una existencia a la luz del sol. Es lo contrario al *dualismo* radical helénico; se parece a la subsistencia en el *Hades,* en estado mortecino y umbratil, sin consistencia[13]. En Sab 4, 11-12 se supone que el justo después de la muerte es «trasladado» junto a Dios para verse libre de la fascinación de la concupiscencia, porque «el vértigo de la concupiscencia mina la mente que no tiene malicia, pues la fascinación del mal oscurece el bien». Pero no se dice que el *alma preexistiera* al *cuerpo,* sino que liberada de él, encuentra su felicidad junto a Dios, libre de la fascinación de lo sensible. Es una concepción *helénica,* pero atenuada para hacerla compatible con el monoteismo hebraico. Un judío no podía admitir que el *alma* fuera algo «divino» y preexistente, que por una falta degeneró y quedó aprisionada en el *cuerpo,* con el ansia constante de evadirse de él para recuperar su libertad y felicidad primigenia. Para los autores bíblicos el *néfesh* no es algo extraño totalmente al *basâr,* si bien difiere de esta; ni el *pecado* reside en la *materia,* ni en la adherencia culpable del *alma* al *cuerpo;* por tanto la salvación no consiste, como entre los filósofos platónicos, en liberarse del cuerpo para asociarse lo más posible al νους *contemplativo,* a las realidades siderales divinizadas.

Para el autor judeo-alejandrino, que participa de dos esferas conceptuales -la bíblica y la helénica- el *alma* no es *preexistente* al

11. Cf. Sal 16, 9-11; 49, 16; Is 14, 9-19; Ez 32, 7-31.

12. Cf. Num 23, 10; Jue 16, 30; Num 31, 19; 35, 30; Jos 20, 23; Gen 37, 29; Dt 19, 6.11; Jer 11, 14.15.

13. Cf. *Odisea* XI.

cuerpo, pero es *superior* a este; y está abierta a todo lo bueno y lo malo; puede mancillarse con la fascinación de los placeres sensibles, y puede elevarse sobre lo material; es el sujeto de la vida *moral* y *espiritual,* y como tal, sujeto de *perfección,* y puede ser «grata a Dios» (4, 14); y al morir, se escapa de un ambiente perverso, pues su νους o *mente* puede ser cegada por las concupiscencias; ya que la νους es como la parte principal y superior de la φυχη, siendo a la vez *razón* y *pensamiento* directriz, y como tal, debiera dominar a la concupiscencia.

Pero puede dejarse dominar por esta; y en ello está el *pecado* o desorden, pues lo *instintivo* se impone a lo *reflexivo.* El *alma* es de suyo *buena,* pero puede inficionarse con el mal ambiente y dejarse llevar de la atracciones desordenadas de los sentidos; y así el *cuerpo corruptible* apesadumbra al *alma,* oprimiendo a la «mente pensativa» (9, 15). Y por ello encuentra dificultad para la comprensión de lo que «en la tierra sucede»; y así más difícilmente columbra las realidades «celestes» (v. 16). En este supuesto, debe la mente humana ser ayudada de lo alto por el «espíritu santo» (v. 17) o iluminación superior divina, fuera del orden normal de la razón.

No hay, en realidad, afinidad del espíritu humano con el mundo celeste como suponían las doctrinas platonizantes; el *alma* no es algo «divino», sino que es *creada por Dios,* quien no comparte con nada fuera de sí su «divinidad». Los pensamientos humanos son inestables, porque la «mente multipensativa» (νουν πολυφροντιδα) es atraída por el mundo de los sentidos, y no puede concentrarse, pues es solicitada contradictoriamente por las sensaciones externas. Pero con todo, para el autor bíblico la unión del *alma* y del *cuerpo* es normal en los planes divinos, no es una degeneración ni un castigo; el *cuerpo* es como el *complemento* del *alma.* Pero es un hecho de experiencia que los hombres mayoritariamente se dejan llevar por el mundo de los sentidos en contra de las apetencias superiores del *alma;* es el *dualismo* moral entre lo *instintivo* y lo *reflexivo* que hace al hombre estar en una conflictividad interior permanente. Justamente, el hombre por tener su *mente* apesadumbrada por el mundo de los sentidos, tiene que elaborar trabajosamente sus ideas para entender la realidad (v. 16). Y por otra parte, a causa de las necesidades naturales la *mente* tiene que dispersarse, sin po-

der concentrarse, pues la νους o espíritu *pensante* está solicitado por sensaciones contradictorias, pues la *mente* es πολυφροντις (v. 15), es decir, atraída por muchas preocupaciones e inquietudes.

Platón dice que el *alma* tiene que descender por necesidad al *cuerpo* [14]; en cambio, Filón enseña que las *almas* se asemejan a los *ángeles*[15], y estos no sienten de suyo atracción por las cosas terrenas[16]; pero las *almas* que son inclinadas a la materia, descienden en los *cuerpos* terrestres; pues han sido creadas por Dios de modos diferentes, y *preexisten al cuerpo;* y así continuamente suben y bajan[17] según quieran tomar vida terrestre o se escapen a esta atracción. El autor de *Sabiduría* supone que el *alma* es la parte *principal* del compuesto humano, pero el *cuerpo* tiene también su importancia, ya que es la envoltura material de aquélla, y sede del mundo de los sentidos, que el *alma* debe dirigir y controlar. Por ello, la *personalidad* está más vinculada al *alma* que al *cuerpo* (Sab 8, 19.20), pero no es exclusiva del *alma*; el *hombre* es el *resultado* de la unión del *alma* y del *cuerpo*. El *cuerpo* no es mero *receptáculo* del *alma,* sino el *instrumento* normal del *alma* para recibir las percepciones sensibles, con las que elabora sus ideas.

El autor supone que el *alma* es el *yo* humano[18], y lo mismo Aristóteles[19], Cicerón[20], Séneca[21]. Pero el autor de *Sab* no acepta esta *dicotomía* tan radical en función de su formación bíblica, pues supone que el *alma* es naturalmente «buena» al nacer el hombre (8, 19-20), viniendo a «un cuerpo no manchado» (8, 20). En este texto parece suponerse una cierta armonía entre *alma* y *cuerpo*. Y nada alude aquí a lo que llamamos «pecado original» que es desconocido del autor y de todos lo autores del Antiguo Testamento, excepto al *yahwista* (Gen 3, 1s). Para el autor de Sab 2, 24 sólo la *muerte* es consecuencia de la intervención diabólica, incitando a la desobediencia de los primeros padres.

14. Platón, *Timeo* 41, d-e.
15. Filón, *Somn.* 138; *Gigant* 13-14.
16. Id.,*Somn.* 140.
17. Filón, *Somn.* 138. *Gigant.* 13-14.
18. Platón, *Alcib.* I, 129. e; *Leyes* 959 a-b; *Fedón* 115 c-d; *Republ.* 430 e.
19. Aristóteles, *Etica Nicom.* 1160 b, 34.
20. Cicerón, *Tuscul.* I, 52. *Rep.* VI, 26. *Somn,* 28,
21. Séneca, *Ad Marc.* XXV, 1. *Epist.* 102, 22.

El *hombre entero* es *creatura* de Dios (2, 23; 9, 2) ; y el *alma* debe ser creada con vistas a un cuerpo determinado (8, 19-20). Los pensadores helénicos daban gran importancia a la buena conformación del cuerpo; así, Sócrates tenía atracción por los jóvenes mejor dotados física y espiritualmente[22], y Aristóteles daba gran importancia a la buena conformación corporal para la sana vida moral[23]; y por su parte Séneca participaba de la misma idea: «Quidam ex hominibus egregiam sortiti sunt indolem»[24]. Y el sabio judeo-alejandrino tenía estas ideas sobre la conformación del «mens sana in corpore sano» (8, 19-20); pero para mejorar esta situación es necesaria la especial comunicación divina (v. 21). Y declara que «Dios estableció al hombre en la *incorruptibilidad* y le hizo a *imagen de su propia naturaleza*» (2, 23). Esta idea depende del relato de Gen 1, 26. Y concreta que Dios, al nacer cada uno, le «infunde un *alma* operante» (15, 8.16). Por consiguiente no parece participar de la idea helenística de que las *almas preexisten* antes de dejarse aprisionar en el *cuerpo.* Filón trata de querer unir la idea de la *preexistencia* de las *almas* a la idea de *creación* en cada momento de asociarse al cuerpo.

Los autores griegos suelen relacionar la *preexistencia* del *alma* a su *inmortalidad,* haciendo depender esta de aquella; pero el autor judeo-alejandrino parece indicar sólo que el *alma* es de *naturaleza superior,* con personalidad propia, por lo que tiene capacidad de sobrevivir al cuerpo; pero declara que si el hombre está constituido «en la *incorruptibilidad» (2, 23), es porque Dios lo determinó* así, no por la propia naturaleza del alma, aunque siguiendo, a Gen 1, 26, dice que Dios «hizo al hombre a imagen de su característica» o naturaleza (ιθιοτητος) (Sab 2, 23). Para el autor la φυχη es menos material que el *néfesh* de la tradición bíblica; y se distingue, sobre todo por su parte superior, el νους. Y el *alma* es un «soplo divino» en el hombre y una realidad *operante* (15, 11); por ello es el sujeto de la responsabilidad personal (1, 4); unida al *cuerpo,* al que *anima,* es solicitada por aspiraciones superiores (4, 12),

22. JENOFONTE, *Memor.* IV, i. 2-4.
23. ARISTOTELES, *Etica Nicom.* 1114 b.
24. SÉNECA, *De Benef.* III, 18.1.

pero es estorbada por las sensaciones corporales (9, 15). Al morir, sobrevive el *alma* (3, 1), Y la recompensa en el más allá es para las «*almas* puras» (2, 22). Por supuesto que el autor no concibe al modo platónico el parentesco del *alma* con el mundo de las *ideas* o con lo «divino», aunque Dios hizo al hombre a *imagen* de su ser característico (2, 23) dependiendo de Gen 1, 26; «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». Pero no se concreta en qué consiste esa estrecha similitud con *lo divino;* por el contexto parece aludir al poder de *dominar* sobre los animales y desarrollar la infraestructura de la creación.

3. La inmortalidad del alma.

En este libro de la *Sabiduría* encontramos los términos *inmortalidad* (αθανασια)[25] e *incorruptibilidad* (αφθαρσια)[26] con diversas acepciones, pero algunas veces aplicadas al destino del hombre. Así, en 3, 4 se dice que los justos que han sufrido tienen una «esperanza llena de *inmortalidad*» (αθανασιας). Es decir, que la esperanza de ser *inmortales* hizo a los justos soportar toda clase de suplicios por seguir el camino de la virtud. Es como un corolario de la piedad, y la retribución por la virtud heroica; no se declara que el *alma* sea *inmortal* por naturaleza al estilo helénico, pues al *preexistir* al cuerpo, saliendo de él, recuperaba su situación anterior. En Sab 1, 15 se dice que «la justicia es *inmortal*»: En realidad, la noción de *inmortalidad* en sentido de superar la *muerte física* y la metafórica de «sabiduría» o de la «justicia» se mezclan en la perspectiva del autor judeo-alejandrino como aparece en el famoso texto de 1, 14-16: «Dios creó todas las cosas para la existencia... Ni el imperio del *Hades* (la muerte) impera sobre la tierra, porque la *justicia* no está sometida a la *muerte;* pero los *impíos* la llaman (a la muerte) con sus manos y palabras, mirándola como amiga, con ellas hacen pacto, pues son dignos de pertenecerle». Aquí parece que se trata de la *muerte espiritual* del que no practica la «justicia» que es «inmortal».

25. Cf. Sab 3, 4; 4, 1; 8, 13.17; 15,3.
26. Cf Sab 2, 23; 12, 1; 18, 4.

En los planes divinos primitivos el hombre fue constituido «en la incorruptibilidad» (επ' αφθαρσια), precisamente por ser «a imagen de su propia identidad o naturaleza» (ιδιοτητος) (Sab 2, 23); pero la intervención de un *principio maléfico,* identificado con la «serpiente» tentadora de Gen 3, 1 o el «diablo», el enemigo del hombre por antonomasia según la mentalidad de los últimos siglos del judaísmo, hizo que este pecara[27]. Sin embargo, el autor en Sab 15, 3 habla también de la «inmortalidad». Hay que tener en cuenta estos *dos planos* con los que trabaja constantemente el autor bíblico; por eso, no es fácil deducir consecuencias claras. Admitir la soberanía de Dios es poseer ya la *inmortalidad.* Por otra parte, el término («incorruptibilidad») es ambiguo, pues se aplica a cosas materiales y espirituales. Los estoicos lo aplican al *kosmos*[28], los epicúreos a los *átomos* y a *lo divino*[29]. En Sab 12,1 se aplica al *Espíritu divino* que está en *todas* las cosas; y en 18, 4 a la luz de la Ley. Pero en 2, 23 y 6, 18-19 se concreta más el concepto: «La observancia de las leyes asegura la *incorrupción,* y la *incorrupción* acerca a Dios»; aquí se trata de la «incorrupción» en sentido *moral,* en cuanto que nos conserva sin mancilla, y por ello somos más dignos de acercarnos a Dios. Pero como hemos visto, la expresión de Sab 2, 23 («Dios constituyó al hombre en la *incorruptibilidad*») alude a que Dios no quería la *muerte* del hombre conforme a Gen 3, 1s. Pero a continuación en 1, 14-16 el autor juega con *dos planos:* primero toma la «muerte» en sentido *físico* (la que no quiso Dios al principio, v. 13-14), y en v. 15 entiende la «muerte» en el sentido *metafórico* de *muerte espiritual:* solo participan de ella los impíos (v. 16), porque están fuera de la «justicia» (v. 15).

Filón entiende la frase «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» de Gen 1, 26 interpretando «imagen» como equivalente a «alma», especialmente, su parte superior, la νους, o el libre albedrío. El maestro alejandrino vincula «inmortalidad» a la *práctica de la virtud,* a la piedad y al estudio de la sabiduría. Para el autor de Sab 2, 23 la «incorruptibilidad» del hombre es consecuencia de ser

27. Véase M. GARCIA CORDERO, *Teología de la Biblia* (Madrid 1970) I, 451 s.
28. Cf. PLUTARCO, *Moralia* 4251.
29. Cf. DIÓGENES LAERCIO X, 123.

«imagen de la naturaleza» divina (ιδιοτητος): pero el término αφθαρσια es sinónimo de αθανασια; por eso, no hay fundamento para que en Sab 2, 23 se aluda a la posibilidad de la *resurrección* corporal, idea que no aparece en el libro. En Sab 6, 18-19 se supone que la *practica virtuosa* es la preparación para conseguir la «inmortalidad» por la observancia de las leyes; en esto coincide con la enseñanza de Filón[30]; porque el hombre por la práctica de la virtud se va asimilando a lo *divino.*

De hecho, el hombre es por naturaleza *mortal*[31], pero en 1, 13 viene a decir que la muerte es algo que Dios no quería en su intención primera; es algo que se ha introducido por intervención de un principio maligno (2, 24). Pero en 4, 7-14 la idea de la *muerte* se supera con la esperanza de la *inmortalidad* después de esta vida para el *justo,* que es su premio; la *muerte prematura* de éste (que para los impíos es una desgracia) es una «gracia», porque Dios le saca pronto de esta vida para que no se contamine con la maldad ambiental. Es una idea totalmente nueva en la literatura del Antiguo Testamento, que considera la muerte como una desgracia y una maldición. Para el autor de Sab. la *muerte* real es la *espiritual,* la que separa de Dios.

Tenemos que tener en cuenta que en el libro de la *Sabiduría* hay una *dualidad* de influencias: la *helénica* y la *bíblica*; por eso, el autor trata de conjugar ambas perspectivas. Para la filosofía estoica la *muerte* era una ley de la naturaleza, y por tanto, un *bien;* es el término de un proceso natural; no se debe ni despreciarla ni desafiarla; es una *necesidad cósmica,* exigida por el equilibrio ecológico. Así, Antonio y Cleopatra después de la derrota de Actio (31 a. C.) se consideraban ya «compañeros de la muerte» (συναποθανουμεμοι); y querían morir juntos; son los commorientes» de Plauto, los «synapothneskontes» de Dífilo, citados por Terencio[32]. Así, en Sab 1, 12-15 no se quiere que los lectores «provoquen la muerte con sus extravíos de la vida», pues es la «ruina»; aquí parece aludir a la *muerte prematura* que es *castigo* para los *impíos.* En el al-

30. FILÓN, *Quaest. Gen. I, 10.51.55.56.*
31. Sab 7, 1; 9, 14; 15, 7.
32. TERENCIO, *Prol. Adelfos* 6-7.

ma del impío hay ya como una anticipación de esta muerte escatológica, la *espiritual*, pues niegan la *inmortalidad del alma* (1, 12.16); el pecado supone una ruptura con Dios, sustrayéndose a su Providencia bienhechora (17, 2). Así, el impío está ya muerto, pues no está destinado a la *inmortalidad*. Ya los *órficos* hablaban de la *muerte* del alma mientras está unida al cuerpo; y el retorno a su situación primera es la verdadera *vida*; por su parte los estoicos decían que el que no vive según la naturaleza está muerto[33]. Ideas similares las encontramos en Filón y otros autores judeo-helenistas[34].

El *pecado* es la muerte del *alma* y la renuncia a la *inmortalidad*; los sabios griegos con los actos de *virtud* se preparaban la *inmortalidad*, y creían que el *alma* del «sabio» tenía una especial virtud *divina*. El autor bíblico supone estas ideas, pero se mueve sobre todo dentro de la tradición judía, donde se declara constantemente que la vida pecaminosa lleva a la muerte[35], en cuanto que les amenaza una *muerte prematura*. Pero en el libro de la *Sabiduría* la perspectiva se *alarga* en el *más allá*. Pues, «los justos viven para la vida» (Sab 5, 15), que es como una anticipación de la *inmortalidad* después de esta vida terrestre. Pero es, sobre todo, después de trasponer los linderos de la eternidad cuando «las *almas* de los *justos* están en las manos de Dios, y el tormento no les alcanzará», porque ya antes de morir el justo tenía «la ciencia de Dios, y quería llamarse hijo de Dios» (v. 2, 13), pues «se gloriaba de tener a Dios por *Padre*» (v. 16). Por ello, es condenado a muerte afrentosa por los impíos; pero se han equivocado estos, porque los justos «están en paz» (3, 3), porque «su esperanza está llena de inmortalidad» (v. 4). Esta vida fue ocasión de «prueba» por parte de Dios (v. 5-6) para aquilatar su vida virtuosa como el «oro en el crisol», y así, fueron hallados «aceptos como sacrificio de holocausto» (v. 6). Pero en ello va su triunfo, porque «juzgarán a las naciones y dominarán sobre los pueblos, y su Señor reinará por los siglos» (v. 8)[36]. Su *dolor* y *sufrimiento* ha sido *causa* de su *exaltación* después de la muerte. No obstante, no encontramos la idea del valor *expiatorio* del dolor como en Is

33. Cf. ThWNT III, c.13.
34. Cf. *Epístola Aristeas* 212; FLAVIO JOSEFO, *Bell. Jud*, VII, 344.
35. Cf. Prov 2, 18; 5, 5; 7, 27; 11, 19; 12, 28; 21, 15; 9, 13-18.
36. Cf. Sal 49, 15; 2, 9-10; 72, 8-11; 149, 6-9; Dan 7, 22.27.

53, 1-13. Pero sí la seguridad del triunfo: «Los *justos viven para siempre,* y su recompensa está en el Señor, y el cuidado de ellos en el Altísimo; por eso, recibirán un glorioso *reino,* una hermosa corona del Señor» (5, 15-16).

Vemos, pues, que, aunque los términos αθανασια y αφθαρσια sean de procedencia helénica, la recompensa eterna de las *almas* (también concepción helénica, en contraposición al *cuerpo*) no es la serena contemplación de la armonía del *kosmos* como esperaban los «sabios» griegos, sino *encontrarse con Dios,* participando de su *reinado* sobre los pueblos, idea *mesiánica* judaica, que aquí se expresa en otra perspectiva, la del *más allá,* cosa que no aparece en la tradición bíblica. Por otra parte, el autor de la *Sabiduría* supone que ese derecho a la *inmortalidad* procede del hecho de ser el hombre «a imagen de la naturaleza» de Dios (2. 23). Pero la *inmortalidad* después de la muerte es solo *privilegio* de las *almas justas;* nada se dice del destino de los *impíos* después de la muerte. El autor judeo-alejandrino, como Filón, colorea sus concepciones bíblicas con ideas helenizantes. Para los *justos* la muerte es solo un *cambio* de *vida* hacia una situación mejor.

Platón insistía en la necesidad de *liberarse gradualmente* de lo sensible para prepararse a la contemplación del mundo de las *Ideas,* sobre todo, a la idea de *Bien*[37]; para Aristóteles la vida contemplativa está en el ejercicio de la νους, que es lo «divino» en el hombre, imitando así aquí abajo lo «divino» de los seres inmortales,[38]. Epicuro piensa que para llegar a la serenidad de los dioses es necesario llegar a la *ataraxia* (αταραξια)[39]. Por su parte, los *estoicos* consideran la *vida moral* como un autodominio para llegar a la cima de la απαθεια, sometiéndose conscientemente a las exigencias de la naturaleza[40]. Los *neo-pitagóricos* insisten en la vida *ascética* para que el *alma,* que es *divina* e *inmortal,* recupere su anterior libertad y autonomía; en cambio, los *neo-platónicos* insisten en el *dualismo* radical, contraponiendo la vida *sensible* y la *contemplativa,* dando a esta un

37. Véase J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1991), I, 91. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* (Madrid 1965) I, 381s.

38. ID. *Ibid.* I, 495s; J. HIRSCHBERGER. *o. c.* I, 188s.

39. Cf. G. FRAILE, *o. c.* I, 593s; J. HIRSCHBERGER *o. c.* I, 245 s.

40. Cf.ID. *Ibid.* I, 617 s.; J. HIRSCHBERGER *o. c.* I, 232 s.

carácter *místico,* pues se trata de unir al *alma* con lo *Uno,* que es lo que subyace a todas las apariencias sensibles. En ese supuesto la verdadera vida consiste en la *contemplación,* pues con ella el hombre se encuentra así mismo por encima de las apariencias. En una perspectiva similar se sitúan los *gnósticos* y *herméticos* que parten del hecho de que la «vida» es una *energía impersonal* y *divina* que el hombre debe captar por la *gnósis* o «conocimiento» superior, y así, penetrar los secretos del universo; de este modo se asegura la *inmortalidad.*

El autor de Sab 4, 13; 9, 15 alude a la vida «contemplativa», pero sin contraponer rígidamente el *cuerpo* al *espíritu,* aunque aquel entorpece a este. Insiste en la necesidad de la *virtud moral* para llegar a la vida bienaventurada después de la muerte. La recompensa en el más allá es reinar con Dios sobre los pueblos, noción netamente judaica. La expresión «vida eterna» aparece por primera vez en sentido *escatológico* en Dan 2, 2; 2 Mac 7, 9 y en los *Salmos de Salomón* en sentido *mesiánico temporal.* En Sab 5, 15 se dice que «los justos *viven para siempre,*» por tanto la expresión equivale a «vida eterna» de los libros anteriormente citados;[41] pero el autor de Sab ha preferido los términos *athanasía* y *aftharsía* de procedencia helenista. En los autores helenistas «vida» y «alma» aparecen, como términos afines.

En Sab 3, 7 se dice de los *justos:* «En el tiempo de ser *visitados* brillarán», lo que puede entenderse de un *juicio* particular después de la muerte, o en espera del *juicio final* que tanto se urge en los escritos apocalípticos.[42]. Otro tanto se ha de decir de los textos de Sab 3, 13.: «día del juicio». En todo caso los justos están al abrigo de todo dolor (3, 1), gozando de la paz total (3, 3), en estado de «reposo» (4, 7). En cambio, los impíos son objeto de irrisión (4, 19), están «en el dolor» (4, 19) «gimiento en la angustia de sus espíritus» (5, 3). Según 17, 20 los egipcios están envueltos en tinieblas como las que les esperan en el *Hades;* lo que parece suponer que el autor de *Sab* cree que los impíos van a una región tenebrosa como

41. Cf. R. BULTMANN, ThWNT II, 862.

42. Véase B. FREY, *La vie de au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ, Bib.* XIII (1932) 129-168.

el *sheol,* pero con «gemidos de angustia» (5, 3), es decir, con sufrimientos, cosa que no aparece en el *sheol* tradicional bíblico.

La expresión de que «los justos están en las manos de Dios» (3, 1) indica que inmediatamente después de su muerte están bajo la protección divina, en una situación diferente de los impíos. Pero no se dice que las *almas* de los justos estén en una región *celeste,* aunque sí en un lugar aparte bajo la protección divina y «reinando sobre los pueblos». Filón habla de un retorno de las *almas* a Dios[43], o de la *ascensión* de ciertas *almas* junto a Dios[44]; según 4 Mac 18, 2 los *mártires* residen junto al trono de Dios. Algo parecido parece indicar el autor de *Sab.* En la comunidad de Qumran se presenta la vida dichosa en el más allá como una convivencia en los ángeles[45]. Los impíos asisten al triunfo de los justos (4, 20) y reconocen sus falsas apreciaciones; pero no se concreta más su situación, como en los libros *apocalípticos,* donde se habla del tormento por el *fuego* (*Hen* 108, 3). Pero se habla de una «visita» (επισκοπη) de Dios conforme a la tradición bíblica[46] que supone una intervención judicial y punitoria de Dios. En 2, 20 parece que se trata de un *juicio individual* para sustraer al justo de la muerte. En 3, 13 se habla de una «visita» de Dios a los justos para darles el premio merecido. Todo ello parece preceder al establecimiento del *Reino de Dios* (3, 7-8), y parece anterior a un supuesto *Juicio final* (4, 20), pues los justos han tomado lugar entre los ángeles (5, 5) o santos. Y las *almas,* aureladas por la gloria divina, «brillarán y se propagarán como centellas en el cañaveral» (3, 7), que es lo que se dice en *Dan* 12, 3 de los *sabios* que adoctrinaron al pueblo. Los *pitagóricos* creían que los *justos* residían en la *Vía Lactea,* pero el autor de *Sab* los coloca *junto a Dios,* participando de su reinado sobre las naciones. Esto pudiera relacionarse con Dan 7, 27 donde se habla del *Reino de los santos,* después de una espectacular intervención de Dios en la historia. Pero el autor alejandrino no parece aceptar la tesis de la *resu-*

43. Filón, *Abraham* 258.
44. Filón, *Sacr.* 8.
45. Cf. A. Gonzalez Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto* (Madrid 1971), 176 s.
46. Sab 2, 20; 3, 7; 9, 13; 4, 15; 14, 11; 19, 11,

rrección corporal como aparece en Dan 12, 2. Solo se insiste en que las *almas* de los *justos* están bajo la *protección de Dios,* participando de su *reinado* sobre los pueblos. Pero no dice que las *almas* son *espíritus puros.* Todo queda algo impreciso y nebuloso, ya que el autor se mueve entre dos tradiciones: la bíblica tradicional y la helénica; y trata de descubrir nuevos horizontes, como lo hará Filón y otros escritos judíos alejandrinos. Es el choque de dos concepciones contrapuestas, y es difícil establecer puentes entre ellas.

C
Perspectivas Intertestamentarias

13

La esperanza del más allá en el Judaísmo contemporáneo de Jesús

1. Dualismo y escatología

Aunque el libro de *Daniel*–primero y punto de arranque de todos los libros *apocalípticos*– se proyecta hacia un «Reino de los Santos» (Dan 7, 27), es decir, hacia la *teocracia mesiánica,* de la que también los muertos *resucitados* participarán 12, 1-2, algunos visionarios sustituyen la *dimensión terrenal* del Reino por una perspectiva *ultraterrena* en virtud de un *dualismo* desconocido en la tradición bíblica palestinense. Y por ello, empiezan a hablar de los *dos* «eones» (αιων): La *era presente terrenal* (*ha-'olam ha-zeh*) y la *era futura espiritual* (*ha-olam ha-ba*) con una brusca interrupción entre ellas por obra de una intervención inesperada de Dios, y se supone que, el «eón» *actual* está dominado por las fuerzas del *mal,* hostiles a Dios, y se oponen a sus planes en la historia sobre el Pueblo de los santos. Así, en el libro de *Daniel,* los grandes imperios históricos (babilonio, persa, griego y seleucida) son los que se oponen al «Reino de los santos» (Dan 7, 1). Pero, además, estos libros *apocalípticos* hablan de una fuerza *maléfica anti-Dios* que identifican con *Satán, Beliar, Mastema* y el Diablo[1].

1. Véase ThWNT II, 2-15; 80-80; I, 605-606.

Como consecuencia de la intervención divina en la historia surge una nueva situación: «Los cielos nuevos y la tierra nueva» de Is. 66, 17, que serán el marco de una era *terrenal* paradisíaca (el *Reino mesiánico* según los antiguos vaticinios proféticos idealizadores), o la otra alternativa de un *Reino espiritual trascendente* o trans-mundana donde las *almas* de los *justos* se encontrarán con Dios. Y una tercera posición, intermedia, es la que supone primero un *Reino mesiánico terrenal,* durante varios siglos, y después al fin de la historia, un *Reino espiritual* en el más allá, el del mundo de los *espíritus.* Esta tercera solución es la que aparece en 4 *Esdras* y *Apoc. Baruc* (de fines del s. I d.C.). De este modo, el «Día de Yahveh»[2], que primitivamente anunciaba el *castigo* de los *pecadores,*además del castigo a los pueblos opresores de Israel, termina en un *Juicio final* al fin de la historia para determinar el destino de todos los hombres conforme a sus obras. Es decir, que lo que para el profeta «deuteroisaiano» era una *idealización* del futuro en el marco de los tiempos *mesiánicos* con los «cielos nuevos y la tierra nueva» como culminación de la historia del Pueblo de la Alianza, se traslada ahora en la literatura *apocalíptica* a una etapa *trascendente,* a un *Reino de Dios en los cielos después de consumarse el ciclo terrenal* de la humanidad, en el que participarán las *almas, sin* o *con* los *cuerpos gloriosos,* según los textos dependan de la tradición judeo-alejandrina (*Sab.*) o la palestinense (dependiente de Dan 12, 1-2).

Así, la perspectiva *palestinense* parece reflejarse en el texto de *Hen* 45, 4-5: «Aquél día haré que mi *Elegido* more entre ellos, y transformaré los *cielos,* y que haya bendición y *luz* para siempre; y transformaré la *tierra* y haré de ella una bendición, y haré que mi *Elegido* more en ella» (fines del s. I d.C.) (Hen 91, 16). La segunda perspectiva es la de *4 Esdras* 7, 30-31, donde se declara que *después de la era mesiánica* habrá un silencio de *siete días,* al que seguirá un *mundo nuevo* con la desaparición del *viejo.* Conforme a esta perspectiva en *Apocalipsis siriaco de Baruc* (fines del s. I d.C.) la edad *mesiánica* es «el fin de lo corruptible y el comienzo de lo *incorruptible...* lejos del *mal* y de las cosas que se mueren». En estos dos libros hay como una tensión entre la tradición *mesianista* bíblica (perspec-

2. Cf. Am 8, 9; 9, 11; Is. 13, 6s; Ez 30, 3; Jl 1, 15; 2, 1; 3, 3s; 4, 14; Abd 15.

tiva de una edad de plenitud *histórico-temporal)* y las nuevas concepciones de una felicidad *ultra-terrena* que flotaban en sectores *minoritarios apocalípticos* frente a las concepciones tradicionales de los fariseos y del pueblo en general. Esta última es la perspectiva de los *Salmos de Salomón* (s. II a.C.). No pocas veces estas dos concepciones se superponen y mezclan sin contornos claros ni definidos[3].

Justamente, la idea de un mundo *trascendente supra-temporal* surge en los círculos *helenizantes,* en los que el *individualismo* (sin preocupación por los destinos *nacionales* de Israel) y el *universalismo,* como reflejo de ideas filosóficas, en las que se trata de destacar el destino del *alma* humana libre de los condicionamientos corporales; es decir, se quiere dar una solución para *todos los hombres* y no sólo para los israelitas. Así, nace «una escatología cósmica, dualista, universalista, trascendente e individualista»[4]. Todo ello parece tener resabios de procedencia irania. La idea fundamental es la existencia de *dos* «eones»[5] o eras contrapuestas: la presente y la futura, con *ruptura radical entre ambas. Y en este supuesto se idealiza la situación de la etapa trascendente* calificada como «vida eterna»[6]; y se asocian los conceptos de *luz* y *vida* como complementarios para expresar la máxima felicidad[7]. Al contrario, los malvados serán condenados a sufrimientos físicos y morales con la perdición eterna e irrevocable[8]. Y tras la *resurrección* y el *Juicio final* aparece el «nuevo mundo»[9]. Incluso en algunos textos se habla de una *conflagración universal* antes de la inauguración de la nueva situación[10], lo que parece ser un reflejo de concepciones *iranias.*

3. Cf. S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías* (Madrid 1975), 291.

4. *Id., ibid.* 254-291.

5. Cf. *Hen* 66, 6; Rom 12, 2; 1 Cor 1, 20; 2, 6.8; 3, 10; 2 Cor 4, 4; 4 *Esd* 4, 5.11.26s; 5, 50; 6, 20; 7, 12s; 31; 11, 44; *Apoc. Bar,* 44, 9.12; 54, 21. *Asunción de Moisés* 1, 18; 12, 4; el «eón venidero» es eterno: *Hen* 10, 12.89; 90, 17; 9, 15; 93, 3; 4 *Esd* 4, 5; 14, 11; *Apoc. Bar.* 27, 53.

6. Cf. *Hen* 37, 4.40, 9; 58, 3; 65, 10; 50, 2; 66, 6; 4 *Esd* 14, 36; *Apoc. Bar.* 14, 3; 51, 3; Sab 5, 15; *Hen 98, 10.14.*

7. Cf. *Hen* 5, 7; 38, 4; 58, 3; *Sal. Salomón* 3, 12; *Apoc. Bar.* 8, 50; *Hen 42, 10; Dan 12, 3; Sab 3, 7; Hen* 108, 11-14; 66, 7; 4 *Esd* 7, 97.125; *Apoc Bar.* 51, 1s.

8. Cf. Dan 12, 2; *Hen* 91, 15; 103, 8; 10, 6.12s; 90, 24; *Apoc. Bar* 84, 12; 51, 5; 78, 12; 57, 2.

9. Cf. *Hen* 91, 16s; 72, 11; *Jubil.* 1, 29; 50, 5; 65, 7; 4 *Esd* 7, 75 *Apoc Bar* 31, 5; 32, 6; 44, 12; 57, 2.

10. Cf. *Orac. Sibil.* IV, 172; V, 155s; 206s.247s.344.512s. *Asunción de Moisés* 10, 6.

Como puntualizaremos después, los conceptos de «vida» en la nueva situación tras-mundana varían, pues unas veces se presenta como meramente *espiritual* del *alma,* mientras que en otros textos se habla de un *cuerpo transformado* en una situación que flota entre el cielo y la tierra, como si fuera algo vaporoso libre de los condicionamientos materiales. Ambas concepciones parecen fusionarse en las perspectivas neotestamentarias.

2. La región de los muertos: del «Sheol» a la «Gehenna»

Supuesta la fermentación de estas nuevas ideas *dualistas* (extrañas a la tradición vetero-testamentaria), que tratan de resolver el problema de la *retribución personal* conforme a las obras realizadas en vida, muchos espíritus inquietos (quizá influenciados y espoleados por influencias religiosas *iranias*)[11], abandonan la antigua concepción del *sheól* (morada común a todos los difuntos, sin sufrimientos y satisfacciones, con la misma suerte para justos y pecadores) y proclaman la existencia de *diversos receptáculos* en la región de los muertos *antes* del *Juicio final* según la conducta que hayan tenido en vida, y se localizan generalmente al oeste de Jerusalén (*Hen* 26, 1-5), en un «valle maldito entre los malditos para siempre» (*Hen* 27, 2), pues es como «un abismo que se abre en medio de la tierra, lleno de fuego... a la derecha de la Casa o templo de Dios «un valle profundo de salidas abiertas» (*Hen* 54, 1). La descripción varía según los textos de unos libros que son de diversas épocas y autores, aunque todos convienen en su género *apocalíptico.*

En efecto, en *Hen* 22.1s. se habla de «ciertas cavidades» donde se reúnen «las *almas* o *espíritus* de los muertos... para que permanezcan hasta el *Día del Juicio*».

Allí «los *espíritus* de los hijos de los hombres que habían muerto, clamaban quejándose» (22, 5). Allí está el *espíritu* de Abel que

11. Sobre las relaciones posibles entre el Judaísmo y las ideas religiosas de Irán véase C. de Harlez, *La Bible et l'Avesta* RB (1986), 16s; M. J. Lagrange *Religion des Perses. La reforme de Zoroastre et le Judaïsme,* RB (1904), 20-25; 188-212. J. Duchesne-Guillemin, *La Religión del antiguo Irán* en «Historia Religionum» (Madrid 1973), I, 321s; F. König, *La Religión de Zarathustra,* en «Cristo y las religiones de la tierra» (Madrid 1961), II, 571s; M. García Cordero, *Judaísmo y Parsismo,* en «Religión y Cultura», vol. XXVI. núm. 119 (1980), 673-701.

clama contra la descendencia de Caín, su asesino. Hay que notar que en estos textos inter-testamentarios no se habla ya de los *refaîm* o «sombras» de los difuntos, sino de *espíritus* o *almas* que, separados del cuerpo, tienen emociones y cavilaciones netamente humanas. Y la separación de las «cavidades» es conforme a la conducta pasada de los muertos. Así, «las *almas* de los *justos*» están en una en la que «hay una fuente de *agua viva,* y sobre ella, una *luz*» (22.9). Nada de la obscuridad del mundo subterráneo tradicional. Pero hay también un lugar para los *pecadores* que fueron castigados en vida. Aquí están sus *almas* «hasta el día del juicio, para venganza, castigo de esas *almas* de los que eternamente maldicen. Aquí los atará (Dios) por siempre» (22, 10-11). Pero hay un tercer lugar «para las *almas* de los que se quejan refiriendo su pérdida, al haber sido asesinados en los días de los pecadores» (22, 12) Las almas de estos «no serán aniquiladas en el día del juicio ni sacadas de aquí» (22, 13). En el texto griego se dice que «no serán juzgados en el día del juicio *ni resucitarán* de aquí»[12].

En este lugar de tormento está encadenado *Azazel* (el ángel prevaricador), quien el «día del juicio será enviado al fuego» (*Hen* 10, 4-6). Es un «lugar de *tinieblas* para siempre» (*Hen* 92, 5); y allí están los pecadores en tiniebla, prisiones y llamas y un gran tormento entrará en sus almas, y su castigo es eterno» (*Hen* 103, 7). Allí son «preservados para el día del sufrimiento» (45, 2); en *Hen* 99, 12 se dice que serán aniquilados, pues «perecerán ante la faz del Señor» (53, 2), y «arderán ante la faz del Santo» (48, 8-10) sin esperanza para ellos» (46, 6); ni podrán presentarse ante el «Hijo del hombre» (63, 10s.). Como estos textos son de distintos autores, aunque están bajo el epígrafe de «*Libro de Henoc*»[13], no hay que buscar coherencia completa en estas diversas descripciones. En *Hen* 90, 26 se describe a aquel lugar de *tormentos* para los *pecadores* como «un abismo, lleno de fuego... Los culpables fueron arrojados a aquel *abismo de fuego* y comenzaron a arder... y sus *huesos* se quemaban». (Aquí no sólo son las *almas* las que sufren, sino también los *cuerpos,* que no resucitarán).

12. Véase *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid 1984), 39.
13. Véase *Apócrifos del Antiguo Testamento,* 21-25.

Estos textos del s. II-I a.C. reflejan una nueva concepción sobre el *más allá,* pues hay discriminación de los difuntos conforme a su conducta anterior; esto está en contra de la creencia tradicional sobre el *sheôl* que encontramos en los últimos libros bíblicos[14], y que era compartida por los *saduceos* conforme a lo que se dice en *Hen* 102, 6-8: «Como nosotros morimos (dicen los *saduceos*) así mueren los *justos;* y estos, ¿qué beneficios consiguieron con sus acciones? Como nosotros así también ellos mueren en pena y tinieblas; y ¿Qué tienen ellos más que nosotros? Desde aquí somos iguales; ¿y qué verán ellos y qué reciben por siempre? También ellos han muerto; y desde ahora no verán la luz... Perecen y llegan a ser como si no hubieran sido, y sus *espíritus* descienden al *sheôl* en tribulación» Por tanto hay que aprovecharse de la vida presente, pues no hay otra placentera después. Es la perspectiva de los epicúreos de Sab 2, 1-11; pero los *fariseos* tienen una concepción sobre el *más allá* que se acerca al de los libros *apocalípticos,* si bien difieren en algunos planteamientos concretos. Con todo, en *Apoc. Sir. de Baruc* 11, 5 se dice de los *difuntos* que no saben lo que pasa en la tierra, pero al menos *no sufren;* es un texto raro posterior (s. I d.C.), que refleja la antigua concepción del *sheôl.*

Pero, en el mismo libro de un lado, se declara que *buenos* y *malos* van al *sheôl* o *Hades,*[15], y del otro, se dice, que hay discriminación en el más allá conforme al texto siguiente: «Porque aunque Adán pecó, y *trajo la muerte para todos,* sin embargo, de los nacidos de él cada uno se prepara para su alma un *tormento futuro,* y cada uno elige para sí la *gloria* en el futuro» (*Ap. sir. Bar* 54, 15; 51, 16). En el *Testamento de Abraham* se dice: «Todos están reunidos por la hoz de la muerte; pero están allí *separados* los *justos* y los *pecadores* que entran por diversas puertas: esta es la de los *justos* que conduce a la *vida...* la *ancha* es para los *pecadores* que conduce a la destrucción y al *castigo eterno*[16].

En general, los diversos textos suponen que no hay cambio en la situación del más allá después de la muerte, pues las obras pasa-

14. Cf. Eclo 14, 16.17; 17, 22s; Bar 3, 11; Tob 3, 10; 13, 2.
15. *Apoc. Bar.* 21, 33; 23.5; 48,16; 52, 2; 83, 17.
16. *Test. Abrahan* c. 8.c. 11; cf. Mt 7, 13; Lc 13, 24.

das son las que determinan su destino eterno; allí no se puede mejorar ni empeorar (*Hen* 22[17]. No hay posibilidad de arrepentimiento después de la muerte, y el destino de cada uno se decide al morir (*Hen* 62, 2). Es lo que se explicita en este texto de *Apoc. Bar* 85, 12: «No habrá de nuevo cambios de camino, ni entrega de amor, ni *lugar de arrepentimiento* para el *alma,* ni súplicas por sus ofensas, ni *intercesión* por los padres, ni oración de los profetas, ni ayuda de los justos».

Con todo, no faltan algunos textos en los que se declara que es posible el cambio de situación de las *almas* de los difuntos por la *intercesión* de los ángeles o algunos justos: Así en *Apocalipsis de Moisés* se dice que los *ángeles* oran por Adán ya difunto (35, 2); y que el sol y la luna podían caer e interceder por él (36, 1). Según *Test. Abraham* 14 el patriarca Abraham ora por los hombres; lo que hace también Moisés (*Apoc. Moisés* 12, 6). Y así, se habla de la *purificación* de Abraham después de muerto: «Vino uno de los *Serafines* con seis alas, y arrebató a Adán, y le llevó fuera al lago Anchuroso, y le lavó tres veces en la presencia de Dios (*Apoc. de Moises* 37, 3). En *Henoc* 13, 4; 15, 2; 7, 4 se pide a *Henoc* que ore por los ángeles.

3. Morada intermedia

Esta situación de las *almas* en la región de los muertos parece ser *provisional* hasta el día del juicio en el que *se confirmará* su situación para *bien* y para mal; en realidad, *la suerte ya está echada,* pues

17. R. H. Charles define el *sheôl* como «lugar de moralidades petrificadas y de gracias suspendidas», *Eschatology* (1913), 218; citado por R. S. Russell, *The Message...* 381. Sobre la situación de los difuntos véase J. B. Frey, *La vie de l' au-delá dans les conceptions Juives au temps de Jésus-Christ,* en *Biblica* 13 (1932), 129-168; V. Vilar, *La Gehenna, el Seno de Abraham y al Juicio particular en la literatura judía pre-cristiana,* en *XV Semana Bíblica Española* (Madrid 1955), 79-113; F. de Fuenterrabía, *El Purgatorio en la literatura judía precristiana. Ibid.* 115-50. S. de Ausejo. *La resurrección escatológica individual en la literatura judía precristiana, ibid.* 151-164; J. Díaz, *La discriminación y retribución inmediatas después de la muerte,* XVI *Semana Bíblica Española* (Madrid 1956), 85-158: F. J. Caudet, *El cielo y el infierno a la luz de las ideas judías en el primer siglo de nuestra era, ibid,* p.159-185; F. de Fuenterrabía, *Doctrina del NT y del Judaísmo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte, ibid.* 187-224).

los *premios* y *castigos,* que siguen inmediatamente a la muerte, son como un *anticipo* de los que tendrán después del *veredicto final* que sigue a la *resurrección* de los cuerpos. De todos modos las ideas difieren según los textos, que son de distintas épocas; y sobre todo, unos reflejan teorías de procedencia *palestinense,* mientras que otros son el eco de concepciones *helénicas.* Los procedentes del *judaísmo palestinense* adoptan el nombre de *Gehenna* para designar el lugar de suplicio; se le localizaba en el *valle Cedrón;* era un lugar de tristes recuerdos porque allí se habían quemado niños a *Moloc* [18]*; y* el nombre de *Gehenna* es una trasliteración abreviada de *gê-Hinnam* en arameo, que a su vez es abreviación del *ge-ben-Hinnom* hebraico, «valle del hijo de Hinnom», que parece ser el personaje propietario del lugar[19], llamado *Tofet* (Jer 7, 32; 19, 2), donde Israel se prostituyó a Baal (Jer 2, 20-24); por eso, el rey Josías lo contaminó con huesos para que nadie ofreciera allí víctimas a Molok[20]. Por ello deberá ser purificado (Jer 31, 38-40).

Los rabinos explicaron su lugar de abominación porque allí se arrojaban las inmundicias de Jerusalén, que se quemaban con fuego, y así, era un lugar de fuego ardiendo permanentemente[21]; por lo que era relacionado con la *Gehenna* de fuego. En realidad, el nombre de *Gehenna* aplicado al lugar de tormentos para los difuntos aparece por primera vez en el NT[22]. Y a fines del s. I d.C. en 4 *Esd* 36-38 se habla de la *Gehenna* a propósito del juicio que seguirá a la *resurrección:* «Entonces aparece el *foso de los tormentos,* cerca del *lugar del refrigerio* (para los *justos*); pues el *horno de la Gehenna* se hará manifiesto *junto al Paraíso* de la *felicidad*». Así, se concibe el lugar del *sufrimiento* para los *pecadores* al lado del lugar de *placer* para los *justos;* y estos sentirán gran placer al ver atormentados al lado a los pecadores[23].

18. Cf. 2 Re 23, 10; Jos 15, 8; 18, 16.
19. Cf. Jer 15, 8; 18, 16; Neh 11, 30.
20. Cf. 2 Re 23, 10; Jer 7, 31-32; 19, 4-6.
21. Cf. STRACK-BILLERBECK *o. c.,* IV 1030.
22. Cf. Mt 5, 22: «*Gehenna* del fuego» «hijo de la *gehenna*», condenado, Mt 23, 15; «juicio de la *gehenna*», Mt 23, 33; Lc 12, 5; Sant 3, 6; En algunos textos se dice su equivalente *Hades* (Mt 11, 23; 16, 18; Lc 10, 15; 16, 23; Act 2, 27.31; Ap 1, 18; 6, 8; 20, 13s.: Cf. DBS III, c. 563-579; ThWNT I, 655s; J. BONSIRVEN, *o. c.,* 529-541).
23. En la parábola del pobre Lázaro y el rico desaprensivo de Lc 16, 19-21 se juega con esta concepción popular, pues hay cierta comunicación entre el rico y el pobre Lázaro; pero se dice expresamente que hay un gran abismo entre ambos.

En la *Apocalipsis de Baruc* (fines del s. I d.C.) se supone que los pecadores están sufriendo después de la muerte (36, 11), pero esos tormentos se continuarán, ya confirmados definitivamente, después del juicio final (44, 15; 85, 13). En el libro de los *Jubileos* 22, 22, sin nombrar dicho lugar con el nombre de *Gehenna,* ni localizarla, se habla de un «lugar de justicia subterráneo», y de «tinieblas profundas» (7, 29): Y en *Hen* 10, 9 se menciona el *fuego,* a donde serán arrojados los judíos apóstatas y pecadores, y se le llama *sheôl* (103, 7). En cambio, en los *Salmos de Salomón* (s. I a.C.) se habla de un lugar de tinieblas, y de perdición, pero no se menciona el *fuego* como tormento (14, 6; 15, 1.15). Para juntar las distintas tradiciones en *Henoc eslavo* (s. I d.C.) se habla de un «fuego oscuro» (10, 1-3).

En los textos *rabínicos* (posteriores al s. I d.C.) se habla ya del *ge-Hinnom* como un lugar de suplicio *inmediatamente después de la muerte.* Es famoso el texto rabínico atribuido a Rabbi Yojanam Ben Zakkai (fines del s. I d.C.), quien cuando estaba a punto de morir, se puso a llorar; y cuando sus discípulos le dijeron porqué lloraba a pesar de haber sido tan fiel a la Ley, respondió: «Si se me llevara delante de un gran rey de carne y sangre, que hoy es y mañana estará en la tumba, si se encolerizara contra mí, su cólera no sería eterna, yo podría ganarle por las palabras... Pero ahora me llevan ante el Rey de los reyes, que vive y permanece para siempre: si se encolerizara contra mí, su cólera será eterna... y yo no podré hacerle favorable con mis palabras, ni ganarlo por dinero. Pues *dos caminos* están delante de mí: el *Jardín del Edén* (el *Paraíso*), y el de *Ge-Hinnom* (*gehenna*); e ignoro hacia cual de los dos me conducirá; y ¿queréis que no llore?[24].

Respecto a la situación de las *almas* en la *Gehenna* las opiniones no son coincidentes en todos los rabinos, pues se admiten la posibilidad de una *penitencia purificatoria* que libere después de cierto tiempo a las *almas.* Así, Shammay admite que los *pecadores* después de cierto tiempo serían purificados y se unirían a los *justos,* como se declara en una *baraitha* conservada en el tratado *Rosh-ha-shana* 16b, 34: «La escuela de *Shammay* dice: Hay tres clases en el día del

24. *Berakoth* 28b; cf. STRACK-BILLERBECK, *o. c.,* IV, 1034; *Midrash Qoheleth* 22a.; STRACK-BILLERBECK, *o. c.,* IV, 1035.

juicio (último): Una, la de los *justos;* la otra, la de los *impíos;* la tercera, la de los *mediocres* (los no totalmente pecadores ni justos). Los *justos* son inscritos enseguida (de morir) para la *vida eterna;* los *impíos* para el *Ge-hinnom...* Los *mediocres* descienden al *ge-Hinnom...* y suben como está escrito: «Y a la tercera parte yo la pondré en el *fuego,* y la purificaré como el oro. Al que me invoque, yo le responderé» (Zac 13, 9). Así, Ana dice: «Dios hace morir y hace vivir, precipita al *sheôl* (*Ge-Hinnom*) y lo hace subir» (1 Sem 2, 6)[25].

La escuela de *Hillel,* siempre más condescendiente, daba más amplitud a la misericordia divina; y así, en el caso de los condenados *mediocres* Dios los introduce en la vida del mundo futuro; de modo que sólo los *impíos* declarados irían a la *gehenna* de fuego; porque «el que es grande en misericordia, inclina la balanza hacia la misericordia»[26]. Según Rabbi *Aqiba* (principios del s. II d.C.) algunos *impíos* podían purificarse en la *gehenna* y rehabilitarse, y estaban allí sólo doce meses[27]; en cambio, su discípulo *R. Yosef Ben Kalfta* no admitía la expiación más que para los *mediocres*[28]. Después los rabinos proclamaban que casi todos los israelitas terminarían por llegar a la bienaventuranza[29].

En la descripción de los tormentos de la *gehenna* aparecen el fuego, el humo, la sed, las tinieblas y el olor a azufre[30]. Y la duración de la expiación podía ser abreviada por los méritos que el israelita adquiría estudiando la Ley y las oraciones y buenas obras[31]. Incluso la intercesión de los vivos y sus limosnas podían librar de la *gehenna*[32]; pero en general, los rabinos se oponían a esta *expiación* en el más allá[33]. Y respecto de la *localización* de la *gehenna* los escri-

25. El mismo texto aparece con variantes en *Tosefta Sanhedrim* XIII, 3; cf. M. L. LAGRANGE, *Le judaïsme dévant Jésus-Christ.* Paris 1932, 361.

26. Cf. STRACK-BILLERBECK, *o. c.,* IV, 1033.

27. *Edudjoth* 2, 10; STRACK-BILLERBECK IV, 1050-1051.

28. STRACK-BILLERBECK, IV, 1057.

29. La circuncisión era tan importante, que el condenado israelita, si era destinado a la *Gehenna* de fuego, un ángel o Dios mismo le quitaba el signo de la circuncisión. Cf. *Bereshith Rabba* 48 (30a.), 49, STRACK-BILLERBECK IV, 1066.

30. Cf. STRACK-BILLERBECK IV, 1075.

31. *Ibid.,* IV, 1063.

32. *Ibid.,* IV, 1044.

33. *Ibid.,* IV, 1040.

tos *rabínicos* unas veces la colocan cerca de Jerusalén, otras en el desierto[34] o junto al *Paraíso* o *Gran Edén*[35]. Y los *impíos* que salían de la *gehenna* para presentarse al *juicio* final volvían a ella con la confirmación de la sentencia en situación de eternamente condenados[36]. En general, se negaba a los impíos la *resurrección* de los *cuerpos,* aunque no faltan textos en los que se admitía la *resurrección* para algunos, incluso para todos[37]. Algunos de los menos culpables estaban en la *gehenna* sólo *doce meses;* en cambio, otros por toda la eternidad[38]. Y la vista de los tormentos sufridos por los *impíos* alegraba a los *justos*[39], concepción que ya hemos visto en ciertos libros *apocalípticos* anteriores. Pero, en realidad, ya en 2 Mac 12.43-46 se supone que se puede aliviar la suerte en el más allá de ciertos difuntos[40].

De hecho, el *sheôl* (a partir del s.I d.C. llamado *gehenna*) en los textos *apocalípticos* unas veces aparece como *castigo anterior* al *juicio final,* otras veces designa el *lugar definitivo* de condenación *después* de este[41]. Durante *siete días* las *almas* son libres para entrar en el *más allá;* pero, después, cada una debe entrar en su receptáculo. Esto parece reflejar influencias iranias[42]. Y los pecadores tienen *siete penas:* el sufrimiento de haber despreciado la Ley de Moisés, el castigo que les espera, el ver a los *ángeles* que velan sobre las *almas* de los *justos,* el no poder hacer penitencia, y el ver la *recompensa* reservada a los *justos;* en cambio, los *justos* tendrán *siete gozos:* están felices de haber obtenido la victoria sobre el pecado, viendo el mal camino de los impíos y el castigo que les espera; el haber recibido un buen testimonio del Creador, el estar en paz bajo la custodia de los *ángeles,* el saber que brillarán como las estrellas, y sobre todo, el estar seguros de que verán a Dios (4 *Esdras* 7, 75s.98).

Según *Hen* 92s, 5.11 los *justos* duermen un largo sueño bajo la custodia de los *ángeles* en *espera de la resurrección* (91, 10.92, 3). En

34. *Ibid.,* IV, 1087s.
35. *Ibid.,* IV, 1115.
36. *Ibid.,* IV, 1101.
37. Véase J. M. LAGRANGE, *Le Judaisme...* 361.
38. STRACK-BILLERBECK IV, 1033, 1101.
39. *Id., Ibid.* IV, 1113.1114.
40. *Id., Ibid.* Véase IV, J. CHAINE, DBS III, c. 563-579.
41. Véase M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chèz les Juifs.* Paris 1910, 63-64; 125-126.
42. *Id., ibid.,* 127.

cambio, los *pecadores* sufrirán un *castigo eterno* en lugar de *tinieblas* y de *fuego* (98, 3; 103, 7-8). Como antes hemos indicado, según los *Salmos de Salomón* los *pecadores* sufrirán en el *Hades* un tormento sin fin[43], y *no resucitarán*[44]. Según *Apoc. sir. Bar., todos* los difuntos van al *sheol* bajo la tierra después de la muerte (11, 4-6), pero están en *receptáculos diferentes* según su conducta anterior (31, 23.30, 2), pues los *justos* reposan en paz o duermen plácidamente (11, 4-5); en cambio, los *pecadores* son duramente *castigados* en espera de sufrir un *tormento mayor* al *fin del mundo* (36, 11). Pero sólo resucitarán los *justos* para recibir la *recompensa eterna* (30, 2; 48, 50), asimilados a los *ángeles* (50, 10), mientras que los *pecadores* serán arrojados definitivamente al *fuego* (44, 15). El mismo Moisés anuncia la recompensa a los *justos* y el castigo a los *pecadores.* Y todos serán juzgados conforme a la Ley (47, 40; 51, 4; c. 59).

Según *Hen* 39, 3-8 el patriarca *Henoc* ve las habitaciones de los *justos* y sus lechos de reposo en el extremo de los cielos, con los *ángeles,* rezando por los vivientes (47, 2.61, 12) e *intercediendo* (como Onías y Jeremías según 2 Mac 15, 12-15), ante Dios. Esto prueba que la perspectiva es *trascendente,* pues los *justos* no están en la región lúgubre y oscura del *sheol,* sino en el *cielo.* Entonces «los *justos* y *elegidos* resplandecían como *luz* de fuego, y sus bocas estaban llenas de bendición, y alababan al Señor de los Espíritus» (39, 7). Por el contrario en *Hen.* 51, 1-2 se dice que «el *sheol* entregará lo que ha recibido, y el *Elegido* buscará entre los difuntos a los *justos* y *santos,* porque está próximo el día en que serán *salvados*».

Es el momento de la *resurrección* cuando la *tierra* devuelva los *cuerpos* y el *sheol* las *almas:* «Entonces la tierra se alegrará, y los *justos* morarán en ella, y los *elegidos* por ella andarán» (51, 5), lo que hace suponer una etapa de felicidad en una *tierra transformada* al estilo de los antiguos vaticinios proféticos, lo que dará igual al «milenarismo». En cambio según 61, 2 la perspectiva es totalmente *trascendente* y *ultra-terrena,* pues se dice que los *justos* habitan en el *Jardín de la vida,* y están de pié, ante el trono de Dios, sin mencionar al hecho de la *resurrección corporal.* y según *Hen.* 60, 23 (esta

43. *Sal.Sal.* 9, 9; 14, 4-6; 15, 13-15.
44. Véase M. J. LAGRANGE, *o. c.*, 63-64; 125-126.

sección pertenece al *Libro llamado de Noé,* incrustada tardíamente en el libro de *Henoc*) los *justos* están en el *Paraíso,* y así se dice: «Vi al Principio de días sentado en el *trono* de su gloria, y a los *ángeles* y a los *santos* sentados en su derredor» (60, 1). Y según *Hen.* 70, 3-4, cuando Henoc el patriarca entró en el paraíso «vió allí a los *primeros padres* y a los *santos,* que desde la eternidad moran en este lugar». Pero aquí no aparece la región del *sheol* como estado *intermedio* antes de la glorificación de los *santos.* No se alude a la *resurrección*[45].

Según 4 *Mac* 7, 18-19 los *piadosos* y *justos* viven con Dios, como los patriarcas[46], y los *mártires* están delante del *trono* de Dios (17, 18; 18, 23; cf. Ap. 5, 8). No se habla tampoco de la resurrección de los muertos, pues la perspectiva es *helenística,* a base de la felicidad del *alma,* libre del cuerpo[47]. La *resurrección* de los *cuerpos* es admitida en la *primera* parte de *Henoc* (c. 6-36) y en la *quinta* (c. 91-105), en 4 *Esdras, Apoc. sir, de Baruc,* pero rechazada en 4 *Mac.* Y en la *segunda* parte de *Henoc* (37-71: la sección llamada *Parábolas de Henoc*) se mezclan la idea del *sheôl* como *estado provisional,* la de la *resurrección* de los *cuerpos,* y la de la *glorificación* de las *almas separadas* sin pasar por el *sheôl,* al menos las más selectas.

No hay, pues, coherencia en las concepciones sobre el *más allá,* pues cada libro tiene su perspectiva más o menos clara. Los textos que suponen que los *justos* están separados en receptáculos diferentes en el *sheôl* dan a entender que estos tienen ya su *recompensa antes* de la *resurrección,* que será *confirmada* y *aumentada* en el *juicio final;* igualmente, los *pecadores* ya son atormentados después de la muerte, pero su sentencia deberá ser *confirmada* en el *juicio final.* Según 4 *Esd* los *justos* ya gozan definitivamente de su situación privilegiada, mientras que en *Apoc. sir. Baruc* se dice simplemente que

45. Véase J. CHAINE, DBS II, 406.

46. Cf. *4 Mac* 13, 15-17; 16, 24-25.

47. Es una perspectiva totalmente diferente a la de 2 Mac 7; Filón, a pesar de que considera al *alma* como prisionera del *cuerpo,* admite la *resurrección* de los *cuerpos* (*De gigant.* 3; *De Abraham* 44; *De confussione linguarum* 17) y habla también de la *patria celeste (De confus. ling.* 17; *Quis rerum idivinarum heres* 55). Este pensador judeo-alejandrino es muy ecléctico en sus ideas para establecer un puente entre la tradición hebrea y las ideas filosóficas helénicas. Véase E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Madrid 1985), 525s.

reposan en paz en un sueño plácido sin otra satisfacción positiva. Y *todos resucitarán;* en cambio, según I *Henoc* 6-36) sólo resucitarán *parte* de los *pecadores,* y *todos* los *justos;* en los *Salmos de Salomón* no se admite la *resurrección* de los *pecadores.*

Esto da a entender que en el Judaísmo pululaban diversas concepciones sin coherencia entre sí, barajando creencias tradicionales y planteamientos nuevos que provenían del mundo *helenístico* o del mundo *iranio;* el primero se proyecta hacia la *glorificación* de las *almas separadas* del *cuerpo,* mientras que en el segundo la solución está en la *resurrección* de *todo el compuesto humano transformado.* Los *fariseos,* a pesar de que no participaban de las concepciones *apocalípticas,* pues las consideran sueños descontrolados, suponen ya una retribución en el más allá, como dice *Flavio Josefo:* «Los fariseos creen en la *inmortalidad* del *alma* y que hay *penas* decretadas *bajo la tierra* para los que no han practicado las virtudes y los vicios; estos últimos serán entregados a una *prisión eterna,* mientras que los primeros tienen la facultad de *resucitar*» (*Ant. Jud. XVIII, 1.3);* en contra estaban los saduceos que eran epicúreos y escépticos oportunistas, y seguían admitiendo la antigua tradición del *sheôl* como lugar de encuentro de *todos* los difuntos sin discriminación entre ellos por su conducta anterior; negaban la *inmortalidad del alma* y la *resurrección* de los *cuerpos*[48]. También los *esenios* admitían la *inmortalidad* del *alma* [49];y muchos movimientos *pietistas* y *apocalípticos* aceptaban estos planteamientos de la retribución en el *más allá;* así, en *Apocalipsis de Moisés* 31, 4 se dice que Adán, a punto de morir, pidió a Eva que orara por él, «porque no sabemos lo que sucederá cuando comparezcamos ante nuestro Creador, si se irritará contra nosotros, o si tendrá piedad de nosotros y nos acogerá en su bondad». Es una declaración similar a la que hemos visto de Rabbi Joajanan Ben Zakkai[50]. En otros textos se dramatiza más la situación al morir, pues el *alma,* al abandonar el cuerpo, es llevada por los *ángeles* ante el tribunal de Dios, conforme a lo que se dice en el *Testamento de Asher* 6, 4-6: «La justicia de los hombres se manifiesta en

48. Cf. F. JOSEFO, *Ant. Jud.* XVIII, 1.4; *Bell. Jud.* II, 8.14; DBS III, 1067.
49. Cf. ID., *Ibid.* XVIII, 1.5; *Bell. Jud.* 5.11.
50. *Berakhot* 28b.

la muerte cuando encuentran los *ángeles* del Señor y los de *Satán;* porque cuando el *alma* es turbada, es atormentada por el *mal espíritu* al que ella ha servido, buscando los malos placeres y con obras detestables; pero si el hombre muere tranquilo, va con alegría al encuentro del *ángel de la paz,* que le lleva a la *vida eterna*»[51]. En cambio las *almas* de los *pecadores* al morir son recibidas por ángeles armados con látigos de fuego[52].

Después de la muerte el *alma* debe presentarse al *juez,* y suele ser el mismo Dios el que instruye el proceso, aunque según *Test. Abraham* 12s. B es *Abel* quien hace de *juez,* sentado en un trono de cristal, parecido a un «hijo de hombre»; dos ángeles están a su lado con un gran Libro, donde están todas las acciones de los hombres; las buenas y las malas; y el *arcángel Dokiel* mantiene la balanza; en uno de sus platillos están las *buenas* y en el otro las *malas;* otro ángel *Pyruel* las «prueba al fuego; aquel, cuyas acciones se queman, el *ángel de la condenación* la toma, y lo lleva al lugar de los pecadores, para sufrir el tormento más amargo; pero aquel cuyas obras resistan al fuego, es conducido por el *ángel de la justicia* al *lugar de salvación,* donde tiene parte con los *justos;* si los *vicios* y *virtudes se equilibran,* puede ser salvado por la *intercesión* de los *justos.* Nos encontramos con una escenificación similar a la del juicio ante Osiris del difunto; la idea del *pesaje* de las *almas* aparece después en la literatura rabínica[53]. Así, R. Yosef Ben Qisma, palestinense» decía: «Ni el oro, ni la plata, ni las piedras preciosas, ni las perlas acompañan al hombre cuando muere, sino sólo la *Torâh* y las *buenas obras*» [54]. Aunque algunos rabinos posteriores llegarán a decir que basta el

51. Cf. *Test. Benjamín* 6, 1: «El ángel de la paz guía al alma»; véase *Henoc eslavo* 42, 4; *Apoc. Moisés* 137.Cf. Lc 16: los ángeles reciben el alma de Lázaro y lo llevan al seno de Abrahan. Según *Test. Abraham* 20.A «Miguel acompañado de un ejército de ángeles viene a envolver el cuerpo del patriarca en un lienzo celeste y lo lleva ante el trono de Dios. Es lo que dice la Liturgia latina al enterrar a un cristiano: «In Paradysum deducant angeli»; y de Miguel: «Signifer, sanctus Michael repraesentet eas in lucem sanctam».

52. *Apoc. Sofonías* 5, citado por J. B. Frey, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ,* en *Biblica* 13(1932), 129.

53. Según el *Apo. Sofonías* los ángeles del Señor sentados a las puertas del cielo, tienen registradas las buenas acciones de los justos «para que su nombre sea inscrito en el *Libro de los vivientes;* en cambio, los ángeles del *Acusador* (diablo) registran las malas de los pecadores.

54. *Pirqe Aboth* 6, 9.

pertenecer a la raza de Abraham para salvarse[55]; y el sello de la *circuncisión* era también garantía de salvación[56]. Durante el s. II d.C. es común la creencia de que «*todos* los *israelitas* tienen parte en el mundo futuro»[57], ya sea porque sean reconocidos *justos* al morir o por la *purificación expiatoria* después de la muerte.

Además se suponía que había como un, *fuego purificador* para los israelitas para que alcanzaran la salvación[58]. Según *Henoc* cc. 43-44 los muertos se reparten en *tres categorías:* los *justos* son colocados junto al *trono de Dios:* los *pecadores* son llevados a la *Gehenna* por ángeles de la destrucción y precipitados en el *fuego;* los que no son ni totalmente pecadores ni justos, son llevados al *sheôl* por el ángel *Simkiel* para sufrir una *purificación temporal,* querida por la gran misericordia de Dios[59].

4. El paraíso terrenal

El estado de felicidad de los justos es designado bajo diversos nombres, pues unas veces se les supone en el *cielo,* como a *Henoc* (Gen 5, 24) y a *Elías* (2 Re 2, 18) a donde fueron arrebatados, y otras veces, los más, se cree que están en un *lugar provisional* venturoso *antes del Juicio final,* llamado, *Paraíso*[60], que evoca el *gân* de Gen. 2, 8, que la versión griega traduce por παραδεισος, nombre que es una trasliteración del persa *pairi daeza,* que primero designaba la cerca que rodea a un jardín, y después el *jardín* o parque de recreo mismo. Así, en la literatura rabínica se llama el lugar de feli-

55. Cf. Strack-Billerbeck, *o. c.,* I, 119; II, 251; IV 1057-1066.

56. Id., *ibid.* IV, 37.47; 1063-1067; 1143.

57. *B. Sanhedrim* XI, 1.

58. Strack-Billerbeck, *o. c.,* 1054; cf. *Apoc. Moises* 37. Así el *alma* de Adán, antes de ser presentada a Dios era sumergida en la *laguna* de Maqueronte, y lavada tres veces. Después era llevada ante Dios y colocada en «el *Paraíso* en el *tercer cielo*». Para los pecados más graves no había remisión.

59. Es una antecedente del *Purgatorio* de la creencia católica. Jesús dijo que hay pecados que no se expían ni en este mundo ni en el otro; parece compartir esta idea popular. Filón habla de la *intercesión* de los patriarcas por sus descendientes; y Dios acoge sus ruegos favorablemente, pues nada les niega (*De praemiis et poenis* 9). Y en los escritos *rabínicos* se habla de los «méritos de los padres» que son la mayor garantía para Israel. (*Shemot rabba* 44 in Ex 32, 13.)

60. *Apoc. Moises* 37.

cidad de los justos *Gân Êdén* (en arameo *Ginta'da-Êdén*)[61]. El nombre de *Paraíso* para designar el estado de felicidad de los *justos* aparece ya en el Nuevo Testamento[62]. En cambio, el lugar de la felicidad para los *justos* es llamado *cielo* en 4 Mac 17, 5. Ahora bien, en los textos no está claro si se trata de la situación *provisional hasta el Juicio final o de la definitiva* después de este. Ciertamente en *Apoc Moisés* 37 designa el lugar *provisional,* al que van las *almas* de los *justos* después de la muerte hasta el día de la *resurrección.* En cambio, en *Henoc eslavo* (contemporáneo de nuestros *Evangelios,* llamado «Secretos de Henoc») se identifican el *Paraíso* provisional y el definitivo, y se le llama «gran Paraíso» (*Henoe esl.* 17). Tampoco aparece la distinción de las dos etapas en *4 Mac* 16, 25[63].

También Fl. Josefo expresa la creencia de la supervivencia de los *justos* «junto a Dios», gozando de una «gloria eterna» en «moradas puras y seguras» en una morada «celeste»[64]; otro tanto refleja Filón[65]: Los *esenios,,* según Flavio Josefo, creen que «las *almas,* cuando están libres de las ataduras de la carne, se elevan gozosas a las *alturas* como sueltas de una larga esclavitud»[66]; y en los textos de Qumrân se habla de la «altura eterna», de la «asamblea de los hijos de los *cielos*» y de «*la alegría eterna,* vida perpetua, corona gloriosa y vestidos de honor en la *eterna luz*»[67].

Respecto a la *localización* del *Paraíso* varía según los textos, pues unas veces se identifica con el *Paraíso terrenal* (Gen 2, 8); otras veces se le supone junto al *trono de Dios;* así, en *Apoc. Moisés* 37 se dice: «Durante tres días permaneció Adán muerto delante de la presencia de Dios. Después, el Padre de todas las cosas, sentado sobre su trono, extendió su mano, levantó a Adán, y le entregó al arcán-

61. El nombre de *Gân Êdén,* «Jardín de Edén» o de «delicias» aparece por primera vez en boca de R. Yojanan ben Zakkay (m. 80 d.C.) como lugar de felicidad en ultratumba. Cf. *Talm. Bab., Berakhot* 28b.

62. Cf. Lc 23, 43: Hoy estarás conmigo en el *Paraíso,*»; 2 Cor 12, 4: «Y sé que este hombre (Pablo) fue arrebatado al *Paraíso*», que se identifica con «el tercer cielo»; Ap 2, 7: «Al vencedor le daré a comer del *árbol de la vida* que está en el *Paraíso* de mi Dios».

63. Cf. 4 *Mac* 13, 17; 14, 5; 15, 3; 17, 12.18; 18, 3.

64. Josefo, *Bell. Jud.* III, 8.5.

65. Filón, *Quis rerum divinarum heres sit* 55; *De confus. ling.* 17.78.

66. Josefo, *Bell. Jud.* II.8.11.

67. *Himno* III, 19-36. Cf. *Himno* IV, 21-22. VIII, 14-15.31.

gel Miguel, mientras le decía: Llévalo al *Paraíso* hasta el *tercer cielo* (cf. 2 Cor 12, 2-4), y allí déjalo hasta aquel grande y terrible día del arreglo que he de imponer al mundo». Más tarde, los rabinos hablan, de *siete cielos*[68].

No obstante, el *Paraíso provisional* se suele colocar en el *antiguo Paraíso* de Adán, que está oculto en algún lugar del mundo (*Test. Levi* 18,10); pero en 4 *Esdra* 7, 36 se le coloca cerca de Jerusalén, junto a la *Gehenna,* que los justos podrán contemplar[69]; aunque las descripciones sobre la situación de los justos varían según los diversos libros. Así, en *Hen* 22, 9 «las *almas* de los *justos* (separadas de los pecadores) tienen a su disposición una *fuente de agua viva*»; y son *guardadas por ángeles santos» (Hen* 100, 5). Allí «interceden por los hombres, y la justicia fluye ante ellos como agua, y el perdón como rocío sobre la tierra» (*Hen* 39, 4s.). Los «justos están delante del *Elegido* por los siglos» (*Hen* 39, 6s.)... «Bajo las alas del Señor de los espíritus... Y brillaban ante Él como el resplandor del fuego... y glorificaban el nombre del Señor de los espíritus» (39, 7); y ellos tienen poder de *intercesión,* pues «suplicarán en favor de la sangre del justo» (47, 1). En *Hen* 70, 3s. se localiza el *lugar* de los *elegidos* entre el Norte y el Oeste, con los *ángeles,* y allí estaban «los primeros padres y los justos, que moran en este lugar desde el principio». Encontramos, pues, aquí la localización fuera del *sheôl.*

En cambio, en *Hen* 51, 1 se dice expresamente que las *almas* de los justos están en el *sheôl* hasta el día de la *redención,* en que Dios «escogerá al justo y al elegido»; es el día de la *resurrección,* ya que «la tierra devolverá a los que tiene reservados». Según *Hen* 40, 1s. la perspectiva es diferente, ya que *Rafael* «bendice a los *justos* que mo-

68. Según Resh Lagisle (m. 250 d.C.) el *tercer cielo* no es donde está Dios, sino que allí están las piedras de molino donde se tritura el *maná* para los justos. Pero en el *séptimo cielo* están la justicia, el derecho y la misericordia, los tesoros de la vida, de paz y felicidad, y las *almas* de los *justos* (*Talmud Babil. Hagiga* 12 b.). En realidad, ya en el *Testamento de Leví* 2s. se hace mención de los *siete cielos,* y en el libro de los *Secretos de Henoc* 9 se habla de *siete cielos:* en el *tercero* está el *Paraíso,* pero el Señor, sentado en su trono, sólo es visto desde lejos, cuando uno se acerca al *séptimo cielo.* Véase F. J. CAUBET, *El cielo y el infierno a la luz de las ideas judías,* «XVI Semana Bíblica Española» (Madrid 1956), 168.

69. Esta misma localización aparece en el *Midrash* al Sal 146, 9. Según R. *Yohanan* (m. 279 d.C.) sólo una *pared* separa el *Gân-Edén* (Paraíso) de la *Gehenna.* Y *R. Hanina* (m. 225 d.C.) dice que sólo hay un *palmo* de distancia entre ambos lugares. Cf. J. F. CAUBET, a.c. 169.

ran en la tierra, sin permitir que sus acusadores se acerquen ante Dios». Y en *Hen* 70, 3s. se habla del «Jardín de los justos», entre los que están los primeros padres. Pero en *Jub* 23, 31 no aparece la idea de la *resurrección* de los cuerpos, pues se dice: «y sus *huesos* quedarán en la tierra, mientras que sus *espíritus* tendrán gran alegría»; no parece que se localicen en el *sheôl,* sino en una situación *trascendente* y *espiritual.* También en *Test. Asher* 5, 2 parece reflejarse esta situación cuando se dice: «Y por eso, también la *vida eterna* espera a la muerte». Al morir los hombres encuentran «a los ángeles del Señor o a *Beliar*», y el que muere tranquilo de conciencia, le «sale al encuentro el *ángel de la paz* que le conduce a la vida eterna», mientras el que obró mal será «atormentado por el espíritu malo el que sirvió».

En 4 *Esd* 4, 35s. se presenta a los *justos* impacientes, deseando su premio definitivo, mientras esperan «in promptuariis» o *receptáculos especiales* a que se complete el número de sus semejantes[70], y «entonces la tierra devolverá a los que duermen en ella, el polvo a quienes duermen en silencio, y los *receptáculos* devolverán las *almas* que les habían sido encomendadas»: Se anuncia la *resurrección* para que las *almas,* separadas y guardadas en lugares especiales (que no se determinan), se unan con sus *cuerpos resucitados.* Así, las *almas* son presentadas como guardadas por los *ángeles* con la ilusión de recibir el premio definitivo por sus buenas obras, ya que «los *justos* esperan el fin, pues sus obras están guardadas ante Dios»[71]. Los pecadores, al contrario, tendrán que andar errantes atormentados por el remordimiento de sus malas obras. Se supone, así, un *estado intermedio* de las *almas* separadas de los *cuerpos* hasta su glorificación definitiva.

En este supuesto, la situación es representada de diversos modos según los diferentes textos *apocalípticos:* en *Hen* 22, 9 los *justos,* separados de los *pecadores,* tienen delante «una fuente de agua viva»; según *Hen* 100,5 los *justos* y santos son guardados por los *ángeles,* y duermen plácidamente en largo sueño; según *Hen* 39, 6s. ven al

70. Cf. Ap 6, 10-11.

71. *Apoc. Bar.* 14, 11.48, 6; 11, 4; 21, 23; 23, 26; 42, 8; 50, 2. Dios personalmente cuida de las *almas* de los *justos.* Pero según 4 *Esd* son *los ángeles* los que las guardan.

Elegido y están «bajo las alas del Señor de los espíritus»; según *Hen* 47, 1 «los *santos* moran en el *cielo*» y suplican por los *justos* que están en tierra; y «estarán de pié el día del *Elegido*» *(día del juicio: Hen* 61, 5); según 70, 3s. están en un lugar entre Norte y Occidente con los primeros padres; en cambio, según 51, 1 la tierra y el *Sheôl* los devolverán para ser escogidos por Dios, pues es el «día de la redención», es decir, el de la *resurrección;* en cambio, en *Jub* 23, 41 se dice que «sus *huesos* quedarán en tierra, mientras que sus *espíritus* tendrán gran alegría»; es una perspectiva de tipo *helenístico,* es la «vida eterna»[72] a la que les conduce el ángel de la paz (6, 4). En cambio, en 4 *Esd* 4, 35s. se enseña la *resurrección* de los cuerpos (cf. 7, 32).

En toda esta *discriminación* entre *justos* y *pecadores* después de la muerte se supone una decisión divina concreta, aunque los textos no hablan de un *juicio particular* provisional en contraposición al *juicio final* al fin de la historia, que confirma la situación anterior. Con todo, respecto de los *ángeles caídos* se habla de un *juicio* que se ha cumplido ya en ellos (*Hen* 14, 4). En *Hen* 41, 1 se habla de una balanza en la que son pesadas las acciones de los hombres, lo que implica un *juicio al morir cada hombre;* son los ángeles los que pesan las acciones de los hombres al dejar esta vida. Según 4 *Esd* 7, 98, los hombres, antes de ser encerrados en sus receptáculos («promptuaria») «ven el testimonio que su Creador da de ellos»; pero «tendrán *siete días* las *almas* libertad para ver estas cosas» antes de entrar en sus lugares respectivos (7, 101).

En la *Vida de Adán y Eva* (s. II d.C.) se dramatiza el temor de los primeros padres que no saben cómo los va a recibir el Creador, pues no saben si estará airado o encolerizado. Pero *Set* tranquiliza a su madre Eva, mostrándole a Adán postrado, mientras los ángeles ruegan por él: «Mira hacia arriba y ve con tus ojos los *siete cielos* abiertos, y el *alma* de tu padre (Adán) padre de todo, porque es *tu imagen*» (35, 1). Y después «un ángel sonó una trompeta y los angeles gritaron: Bendita sea la gloria del Señor, porque ha tenido piedad de Adán, creatura de sus manos». Después Dios entregó a Miguel el *alma* de Adán, y le dijo: «Déjalo en el *Paraíso del tercer cielo* hasta el día temible de el recuento que yo haré al mundo»

72. *Test. Asher* 5, 2.

(37.1-5). Y se prohibe a Set hacer duelo por su padre más de seis días, pues ese día Dios y los ángeles se regocijan «por el alma *justa* que ha abandonado la tierra» (43, 3).

El término *seno de Abraham* para designar el estado de felicidad después de la muerte es muy expresivo y aparece por primera vez en la parábola del pobre Lázaro y el rico desaprensivo, cuando se dice que «Lázaro fue recibido en el *seno de Abraham* al morir, mientras que el rico fue al *Hades*... y veía a Abraham desde lejos y a Lázaro en su seno» (Lc 16, 22s.). Así, pues, se concibe el estado de felicidad como un *banquete,* presidido por Abraham, y el pobre Lázaro es el convidado de honor ya que tiene el puesto de preferencia, reclinado en su seno (cf. Jn 13, 23). Es el símil que encontramos en la literatura rabínica posterior, a propósito de la leyenda sobre el martirio de la madre y los siete hijos en *Ekar;* pues la madre dice al hijo más joven: «Tu serás llevado al *seno de nuestro padre Abraham*»[73]. Hay otros textos rabínicos que reflejan el mismo símil de felicidad [74].

Las descripciones del paraíso suelen ser muchas veces fruto de una imaginación desbordada, como la visión que nos presenta el libro de Henoc en diversos textos, no siempre coherentes. Así, se presenta al patriarca *Henoc* después de haber pasado, por los lugares donde están los manantiales de los ríos y del abismo (17, 8), llegando cerca de *siete* montañas de piedras preciosas (cf. Ez 28, 12); la del medio es la del *trono de Dios* (18, 8; cf. *Hen* 87, 3); está en el NO del mundo, lo que viene a coincidir con el «jardín de la vida» de *Hen* 70, 3; allí está el «árbol de la vida» de olor penetrante (*Hen* 24, 4-5); pero el fruto sólo podrán comerlo los *elegidos* en la hora del *juicio* (25, 4-5). En un segundo viaje de *Henoc* se habla de un «Paraíso de justicia» (c. 26-c. 36), después de haber atravesado el país de los aromas (c. 27-c. 32).[75]. Allí está el «árbol del conocimien-

73. Citado por R. MEYER, en ThWNT III, 825.

74. En *Pes. r.* 43 (180b.) se dice: «¿Y quieres tú que todos y tus hermanos yazgan (sin tí) en el *seno de Abraham?*». *En Qid. b* 72 a/b conforme a una visión atribuida al patriarca Yahuda I y al morir, a propósito de otro *rabí,* se dice: «Hoy él está en el *seno de Abraham*». También en *semahat* se habla del «seno de Abraham». Cf. ThWNT III, 825.

75. Esta última sección ha sido encontrada en arameo en la I gruta de Qumrân. Cf. J. T. MILIK, RB (1958), 70-77.

to», cuyo fruto se asemeja a un racimo de uvas (32, 4); y está al NE del mundo (70, 3-4).

Según *Hen* 48, 1 los *justos* beben la sabiduría en el río del *Paraíso,* y están «bajo las alas del Señor de los espíritus, brillando como el fuego» (39, 6-7). En el *Libro de los Jubileos* 8, 19 el *Edén* está entre las montañas más altas de la tierra, en la región de los *semitas,* porque estos tienen los *tres lugares* más altos del mundo: «El *Jardín del Edén,* que es el Santo de los santos y la *habitación de Dios:* el *monte Sinaí,* que es el centro del desierto, y el *monte Sión,* centro del ombligo de la tierra»[76]. En 4 *Esdras* se alude a una *morada de los justos,* donde nacen los ríos (Tigris y Eufrates): el *Hijo del hombre* desciende de la montaña y llama a una muchedumbre pacífica[77]. Es el «país de justicia» donde los *justos* esperan la *resurrección;* por eso, es llamada «población pacífica»[78].

En algunos textos *rabínicos* el *Paraíso* se localiza en una *montaña,* y en su parte inferior está el «pequeño jardín» (*genunita*); y en la parte superior está la *shekinâh* o «morada» de Dios, el trono de Dios. Los textos rabínicos suponen que las *almas* de los *justos* están junto a Dios, o junto a los *ángeles*[79].

5. El paraíso escatológico

Los textos citados anteriormente, en general, parecen suponer la situación *provisional* de las *almas* de los *justos antes* de la *resurrección.* Pero los judíos del tiempo de Cristo esperaban una era gloriosa *mesiánica,* en la que el país sería transformado en un *Edén;* después de una etapa *terrestre* de felicidad vendría la *definitiva* en el *cielo.* Así, en 4 *Esd* 7, 36 se supone que esa era *mesiánica paradisíaca*

76. En *Jub* 4 se habla de cuatro santuarios que se distinguen del «monte de oriente» y del «jardín del Edén» *(Gân-Dén).* Cf. H. Charles, *Apocrypha* II, 19.

77. Parece aludir a las 6 tribus de Samaria, llevadas por Salmanasar y Sargón de Asiria (s. VIII a.C.). Ellas, para no contaminarse con los gentiles, se metieron en los desfiladeros del Eufrates, cuyo curso se interrumpió milagrosamente. Y después de año y medio de marcha, se instalaron en el país de *Azzarath* (que parece ser una trasliteración de *éretz akheret,* «el otro país») (Cf. Dt 29, 27), donde aparecerá el «Hijo del hombre» (*Jub* 13, 39-53).

78. Cf. S. Mowinckel, *El que ha de venir,* p.382. Algunos críticos creen que hay aquí un eco del *Poema de Gilgamesh* (tab.IX), donde se habla de la marcha del héroe al país de los dioses.

79. Strack-Billerbeck, *o. c.,* IV, 1130s.

durará «cuatrocientos años», como la estancia de los israelitas en Egipto. Después vendría una nueva situación definitiva *trascendente,* junto a Dios en el *cielo.* En general, los libros de procedencia *helénica* son más *espiritualistas,* y prescinden de toda concepción *materialista,* pues el gozo es puramente el de las *almas* separadas. Como esta perspectiva meramente *espiritual* no podía satisfacer a las ilusiones tradicionales *mesiánicas,* el autor de 4 *Esd* une las dos perspectivas, considerando la era *mesiánica* como limitada a unos centenares de años (algunos autores hablan de un *milenio*), para *después del juicio final* entrar en la *etapa definitiva.*

Los *esenios* parecen situarse en una perspectiva trascendente según el testimonio de Flavio Josefo cuando dice: «De acuerdo con los hijos de los griegos, muestran a las almas de los *buenos* en una morada que les es reservada más allá del océano, en un lugar donde no hay lluvias ni nieve, ni calores tórridos, sino que los refresca un dulce céfiro que viene del océano. En cambio, a las *almas* de los *malos* les asignan una *cavidad tenebrosa* e impetuosa, llena de *tormentos* incesantes. Es, me parece, como los griegos han dispuesto para los valerosos, a los que llaman *héroes* y *semi-dioses,* las *Islas* de los Bienaventurados[80], mientras que a las almas de los criminales les está reservada la morada de los impíos en el Hades»[81]. Parece que hay cierto parecido entre la escatología de los *esenios* y la del *Libro de Henoc* (excepto en las *Parábolas,* d.37-72)[82].

En algunos textos rabínicos se destaca la intimidad de Dios con los bienaventurados; así un *midrash,* comentando Lev 26, 2 («yo caminaré en medio de ellos»), interpreta: «Esto se parece a un rey que iba con su rentero a tomar el fresco en el jardín (*pardes,* «paraíso»); y como este quería retirarse de su presencia, el rey le dijo: «¿Quieres retirarte de mi presencia?» ¿No soy yo tu *semejante*?». Así, el Santo, bendito sea, vendrá a tomar el fresco con los *justos* en el

80. Entre estos héroes está Menelao (Odisea IV, 562s.). Véase M García Cordero, *El «Hades» de los antiguos helenos y el «sheol» de los hebreos* en «Corollas filológicas» (Salamanca 1983), 197-228.

81. Josefo, *Bell. Jud.* II, 8.11.

82. P. Grelot, *L'eschatologie des Esseniens et le livre de Henoch,* en «Revue de Qumran» n.1 (1988), 113-131; M. Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica* (Madrid 1977).

Gân Edén en el futuro; y los *justos,* al verle, serán espantados ante su presencia. Pero el Santo, bendito sea, dirá a los *justos:* «¿Porqué os espantáis de mi faz? Pues yo soy *vuestro semejante*»[83]. Este texto se acerca a la perspectiva de Jn 15, 4: «vosotros sois mis amigos».

En 4 *Esd* 51, 10-12 la perspectiva del *Paraíso* es totalmente *trascendente,* ya que después de haber descrito las maravillas del Reino *mesiánico* [84], se dice que «los justos habitarán en las alturas del mundo; serán *semejantes a los ángeles* e iguales a las *estrellas; se transformarán en todas las formas que deseen,* de belleza, y de luz, con esplendor de gloria. Porque delante de ellos se extenderán las llanuras del *Paraíso;* y les será mostrada la belleza y grandeza de los vivientes que están bajo su trono, como todos los ejércitos de las ángeles».

6. La resurrección de los muertos

Como hemos visto antes, algunos textos aluden a la *resurrección de los cuerpos,* pero algunos se refieren a la perspectiva de Is 26, 19 y Dan 12, 1-2, es decir, que los difuntos *resucitan* para participar en un *Reino Mesiánico en la tierra* en su estado actual o en una situación *transformada* y edénica, conforme a los antiguos vaticinios proféticos[85]. Otra perspectiva es que la *resurrección* para este *Reino mesiánico temporal* es *provisional,* ya que le sucederá una etapa *trascendente* ultramundana; pero en otra serie de textos, la perspectiva *trascendente* domina todo sin la etapa *mesiánica temporal* [86]. En este caso la idea de *resurrección* tiene menos importancia en algunos textos *apocalípticos;* en los más tardíos tratan de combinarse las perspectivas *mesiánico-temporalistas* con la *trascendente* que cierra la historia.

83. *Sifra* sobre Lev 26, 12. Cf. J. Bonsirven, DBS IV, 1267. Cothenet, DBS VI, 1212.

84. La idealización del *Paraíso* es desbordante: «Las fieras saldrán del bosque, el áspid y los dragones saldrán de sus agujeros para servir a los hombres (Cf. Is 11, 6-9; 65, 25). Las mujeres darán a luz sin dolor y no serán turbadas cuando den el fruto de sus entrañas. Los que cosechan no se fatigarán, ni tendrán sufrimientos los constructores... Porque este tiempo es el fin de lo *corruptible* y el comienzo de lo *incorruptible*» (73, 62-64).

85. Cf. Am 9, 13; Is 35, 1-2.5-10; 60, 1-22.

86. Véase M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs* Paris 1910, 127s.

Otra diferencia es que en algunos textos se reduce la *resurrección* a los *justos,* mientras que en otros afecta a *todos* para presentarse ante el tribunal de Dios. Así, en los *Salmos de Salomón,* en los que no se menciona expresamente la *resurrección* de los *justos, se dice de ellos que «se levantarán para la vida eterna»* (3, 16)[87]. En cambio, «el pecador será *destruido* para siempre, y el Señor no tendrá memoria de él cuando visite a los *justos*» (3, 13s.). En *Hen* 90, 33 se dice: «Todos los que han sido destruidos y desaparecieron, serán reunidos para tomar parte en el Reino»; no menciona expresamente la *resurrección, pero dice que « serán transformados a semejanza del Mesías*» (90, 38s.). Respecto de los *pecadores* en *Hen* 22, 13 se distinguen *dos* categorías: los que ya en vida recibieron un *castigo* por sus crímenes, «no se levantarán de allí»; en cambio, los que murieron sin recibir «el castigo merecido» se levantarán para comparecer ante el *Juicio,* para ser de nuevo arrojados definitivamente al lugar del suplicio (c. 26-27)[88]. En cambio, los *justos* se levantarán para tomar parte del Reino en una *tierra purificada* (10, 17; 25, 4s.).

Pero, en *Hen* 8, 5 y 65, 1 se dice que «los *justos* se levantarán para entrar en el *cielo* con sus *cuerpos espirituales*»[89]. También en la sección llamada *Parábolas de Henoc* (c. 37-c. 72) se dice que los *justos* «se levantarán para estar en el día del *Elegido*» (61, 5); se levantarán de la tierra y dejarán de estar abatidos para «morar en la *luz eterna*» (58, 3), donde encontrarán la paz y el aumento de justicia (58, 3-5). Al contrario, de los *malvados se dice: «Las tinieblas* serán su morada, y los *gusanos* su lecho, y no tendrán esperanza de levantarse de sus lechos» (46, 6). Aunque en 51, 1 se declara que «la tierra devolverá lo que le ha sido confiada a ella, y el *sheôl* devolverá lo que ha recibido, lo que le es propio», no especifica si se trata sólo de los *justos* o de *todos* los difuntos.

En realidad, entre el s. I a.C. y I d.C. las corrientes sobre la *inmortalidad* del alma (conforme a Sab 3, 1s.) y de la *resurrección* de

87. Cf. *Sal. Salomón* 9, 9; 13, 3; 14, 2.7. En esto depende de 2 Mac 7, 9. 36; y de *Test. Asher* 5, 2.

88. Cf. *Hen* 10, 7.20 (esta sección forma parte del libro llamado *Secretos de Noé:* 67, 8-9).

89. Cf. 1 Cor 15, 42-49.

los muertos (dependiendo de Dan 12, 1-2) se entrecruzan en los textos judíos intertestamentarios. Los de procedencia del judaísmo *helenístico* tiendan a resaltar la felicidad del *alma* separada del cuerpo, mientras que los de procedencia *palestinense* más bien se sitúan en la perspectiva *daniélica.* Así, pues, hay que tener en cuenta este *doble planteamiento* en los diversos libros, según sean de mentalidad *helenizante* o *palestinense.* Con todo, en algunos libros no es fácil deducir si se trata de una resurrección de los *cuerpos* para vivir en un estadio *temporal* y por tanto de unos *cuerpos normales,* como los actuales, o si más bien se proyectan a una perspectiva *trasmundana* con unos cuerpos *espiritualizados* y esencialmente *transformados* respecto del estado *corporal* actual.

Y en muchas de las afirmaciones del *libro de Henoc* no está claro si se habla de la *resurrección* de los *cuerpos* o simplemente de la *inmortalidad* del *alma*[90]. En 61, 5 y 46 parece clara la idea de la *resurrección* de los *cuerpos* reservada a los *justos;* con todo en 51, 1 se comparan los *resucitados* a los *ángeles,* como en *Hen* 104, 2, aunque puede tratarse de *cuerpos espiritualizados* después de su *transformación;* no es una simple *reanimación* de los difuntos. En cambio, en los textos de 91, 10 y 92, 3 se habla de una entrada en la *gloria,* sin precisar si ello afecta a los *cuerpos,* pues se dice: «El *justo* se despertará de su sueño, se levantará y avanzará en las vías de la justicia... y caminará en la *luz eterna*». Es una perspectiva similar a las creencias de los *esenios*[91]. Algo parecido encontramos en *Hen* c. 91-104 (el llamado «Libro de las exhortaciones)», donde se dice que los *justos,* aunque desciendan al *sheôl,* como los impíos (92, 4s.), su situación es totalmente ya diferente, pues sentirán alegría, ya que «sus *almas* vivirán y no perecerán». Y brillarán ya como «luminarias» del cielo, y la *puerta del cielo* se abrirá para ellos» (104, 2), sin que se aluda para nada al hecho de la *resurrección* de los *cuerpos.* Participarán de la alegría de los *ángeles* (104, 5); en cambio, según *Hen* 22 las *almas* de los *justos,* repartidas en compartimientos distintas de las de los *impíos,* ya *han recibido cierta retribución;* pero esta deberá comple-

90. Así en los textos de *Hen* 20, 8; c. 22; 93, 33.38; 91, 10; 92, 3.

91. Véase P. GRELOT, *L'eschatologie des Esseniens et le livre de Henoch,* en *Revue de Qumran* I(1958), 113-131.

tarse «en el gran día del Juicio» (22.11)[92]. Nada se dice en estos textos de una *resurrección corporal*[93]. Incluso en 4 *Mac* 9, 21s. (que es una meditación de tipo *helenizante* sobre la muerte de los siete hermanos mártires de 2 Mac 7, donde claramente se habla de la *resurrección de los cuerpos*) se evita la idea de la *resurrección corporal,* y se une el *martirio* al hecho de la *inmortalidad* e *incorruptibilidad* del *alma,* conforme a la perspectiva de Sab 3, 1s.

En *Jub* 23, 31 se dice que mientras los *huesos permanecen en la tierra, los espíritus* de los *justos* conocen la alegría, conforme al juicio divino[94]. En este texto aparece claramente la división *dicotómica helenizante entre alma* y *cuerpo,* como en Sab 3, 1s.[95]. Con todo, en muchos textos se habla de la *recompensa* de los *justos* «al fin de los tiempos»[96], pero en ciertos casos esta frase se refiere a la situación inmediata después de la muerte (2 Mac 7; 4 Mac), mientras que en otros la perspectiva es lejana, o bien hacia el momento de la inauguración de los *tiempos mesiánicos* (Dan 12, 2s) o un estadio *trascendente al fin de la historia.* Pero los *apocalípticos* más recientes (4 *Esd* y *Apoc. sir. Bar.* escritos a final del s. I d. C.), tratan de armonizar ambas perspectivas, queriendo unir las concepciones *particularistas* (*mesianismo* judaico) y *universalistas* (salvación o castigo de *todos* los hombres; judíos y gentiles).

Así, en 4 *Esd* 7, 26s. se supone la existencia de un *Reino mesiánico* de duración limitada, que debe *preceder* al *fin de los tiempos,* y en un momento *posterior* al *juicio último* de Dios (7, 31s.). Es una nueva situación paradisíaca con la *transformación* de la situación *terrenal* actual y la desaparición del fantasma de la *muerte* (8, 52s.). En este supuesto en 4 *Esd* se anuncia primero una *resurrección* en relación con la manifestación del *Mesías* (7, 20); y se supone que *antes* ya las *almas* de justos y pecadores habían tenido su retribución después de la muerte (7, 75-101). Según 4 *Esd* 7, 78.88.100 la

92. Son las perspectivas de 4 *Esd* 7, 79-1-1; *Apoc. Bar.* 30, 1s. y será el planteamiento que aceptará la escatología cristiana.

93. Véase DBS X, 475.

94. Cf. *Test. Asher* 6, 5s; *Test. Abraham* c. 11-13.

95. En cambio, en la versión griega de Dt. 32, 39; Sal, 5; Job, 19, 26b; 42, 17 se defiende claramente la *resurrección corporal,* separándose así del texto hebraico (TM).

96. Cf. Dan 12, 2; *Hen* 51, 1s; *Sal. Salomón,* 15, 12s.

muerte supone la *separación* del *cuerpo* y del *alma;* y la *resurrección* sería la unión de ambos de nuevo (7, 32). En 7, 31s. se anuncia la *resurrección universal* de *buenos* y *malos,* en vistas al *Juicio último* (7, 11s; 14, 35). Ello dará origen a una nueva situación radicalmente diferente de la vida *temporal actual.*

Según *Apoc, sir. Baruc* hay primero aquí un *Reino Mesiánico* en la *tierra* (conforme a los antiguos vaticinios proféticos y Dan 12, 2); pero cuando este termine, el *Mesías* debe *retornar* al *cielo;* y entonces tendrá lugar la *resurrección* general de todos los difuntos, quienes tomarán su forma primitiva; después los *justos* entrarán en una *nueva situación,* envueltos en la *luz* y la *gloria,* mientras que los *pecadores desaparecerán.* En 30, 1-5 se supone que las *almas* están antes de esto en un *estado intermedio* fluctuante entre la *muerte* y la *resurrección,* de forma que no es la misma la situación desde el punto de vista retributivo para los *justos* y los *impíos.* Los *resucitados* tendrán el *mismo cuerpo* que tuvieron antes de morir (50, 1s), pero *transformado* en *cuerpo glorioso* (Cf. 1 Cor 15, 35-44).

Es corriente en estos textos *apocalípticos* tardíos asociar el estado de los *justos glorificados* al mundo *angélico* y *astral,* pues llegan a confundirse con los seres *celestes* al participar de la *gloria* que dimana de Dios; pues su *luz* los ilumina y transforma[97]. En realidad, ya en la tradición bíblica encontramos la *luz* como entorno glorioso de Dios[98]. En la literatura apocalíptica se trata de asociar al justo con Dios en su pleno esplendor; es un modo de proyectarse a una situación *extra-mundana,* superando los condicionamientos materiales de esta vida, que en sí lleva siempre el sello de la limitación y el hastío.

En el *Libro de los Jubileos* (fines del s. II a.C.) no se habla de la *resurrección* de los cuerpos, sino de la *inmortalidad* del *alma*[99], pues se dice expresamente respecto de los difuntos: «Sus *huesos* descansarán en la tierra, pero sus *espíritus* tendrán gran alegría» (23, 31), y

97. Cf. Dan 12, 2-3; *Hen* 92, 4; 104, 2; *4 Esd* 7, 97; 125; *Libro de las Antigüedades Bíblicas* 33, 5; *Apoc. Bar.* 51, 10; Sab 7, 3a.; *Sal. Salomón* 3, 12.

98. Cf. Sal 89, 5; Job 38, 7; Sal 104, 2.

99. Cf. Sab 2, 23; c. 3-4; 5, 15; 6, 18; 8, 17; 5, 3.

vivirán en eterna luz; no se alude para nada el *Reino mesiánico terrenal,* como tampoco en *Hen* 91-104. Y cuando se dice en *Hen* 91-10 que «los *justos* se levantarán del sueño, y se les dará la sabiduría», no se refiere a la *resurrección corporal,* sino a la *espiritual,* como se declara abiertamente: «Los *espíritus* que habéis muerto en la justicia, vivirán y se alegrarán, y sus *espíritus* no perecerán, sino que serán levantados desde el *sheôl* al *cielo,* donde brillarán como luces del cielo» (*Hen* 104, 4), y para los *malvados* no hay esperanza de salir de su situación del *sheôl,* donde seguirán atormentados indefinidamente (99, 11; 103, 7s.).

Tampoco en la *Asunción de Moisés* (o «testamento de Moisés», s. II a.C.) aparece la idea de la *resurrección corporal* ni el advenimiento de un *Reino temporal mesiánico,* pues el *justo,* al morir, entrará ya directamente en el *cielo* (10, 19), y se alegrará al ver a sus enemigos en el *fuego* de la *gehenna* (10, 10); también según el *Apocalipsis de Abraham,* (posterior a la destrucción de Jerusalén en 70 d.C.), el *justo* va directamente al *Paraíso* (c. 21), mientras que el *malvado* va hacia *Azazel* y al *Abismo* (cc. 12; 14, 21). Parece que se supone un *cuerpo espiritual* para los *justos* (c. 12), y se habla del «rocío» vivificador en el *séptimo firmamento*[100], pues otorga vida a los muertos[101], aunque no parece que aluda a la *resurrección* de los *cuerpos,* sino a la *inmortalidad* del *alma*[102].

Así, pues, la idea de la *resurrección corporal* para *todos* los hombres es una idea que aparece *solo en algunos apocalípticos,* pues en general se suele limitar a los *justos*[103]. Con todo, en *Test. Benj.* 10, 1s. se dice: «Entonces también *todos* los hombres se levantarán, algunos para la gloria y otros para el oprobio». Es la frase calcada en Dan 12, 2; pero hay que tener en cuenta que el libro de los *Testamentos de los patriarcas,* si es judío, como sostienen en general los críticos, tiene interpolaciones cristianas[104].

100. Cf. *Hen* 19; Is. 26, 10.

101. Cf. *Hen* 22, 9; *Apoc. Bar.* 29, 7; 73, 2.

102. Así piensa D. H. RUSSELL, *The Message...* p.373.

103. Cf. *Test. Juda* 25, 1s; *Test. Sim.* 6, 5s; *Test. Zabul.* 10, 1s; *Apoc. Moisés* 13, 3; *4 Esd* 7, 78s; *Apoc. Bar.* 30, 1-3; *Test. Jud.* 25, 1s; *Test. Benjam.* 10, 6.

104. Véase A. DIEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento* I(Madrid 1984) p.265-266.

En los *Oráculos Sibilinos IV* (s. I a.C.)[105] se habla claramente de la *resurrección de todos los hombres:* Dios mismo modelará de nuevo los huesos y cenizas de los muertos que se levantarán tal como eran antes; después, se presentarán al Juicio (181, 3), y los *malos* irán al «lóbrego *Tártaro* y a la negra estancia del infierno» (185-186); en cambio, los «*divinos vivirán de nuevo en la tierra*» (v.187). También en *Apoc. de Moisés* se dice que *resucitarán todos los hombres,* pues «Dios hará levantarse a Adán (28, 4; cf. 10, 2)... y a *toda carne* desde días anteriores (41, 2.3; cf. 13, 3); así «*su santo pueblo*» gozará de las delicias del *Paraíso* (13, 3).

De todos modos se ve que, según las distintas concepciones el *modo de la resurrección* varía, pues si se espera un *Reino temporal* (como en Dan 12, 2s.), el *cuerpo resucitado* será como fue anteriormente para poder disfrutar de los *goces materiales;* en cambio, si se supone que el *Reino* es *trascendente,* ultramundano y *espiritual,* los cuerpos también resucitarán en forma *espiritual* (como en 1 Cor 15, 42-49). Y en *Ap Bar* 49, 3 se dice que los *cuerpos resucitados* son tan idénticos a los que eran antes, que se les podrá fácilmente reconocer (50, 3-4)[106]. En cambio, si la *vida futura* es *supraterrenal,* no se necesita un *cuerpo físico,* sino *espiritual,* pues estarán «vestidos de luz» (4 *Esd* 2, 39-45), «refulgentes de gloria» (*Hen* 62, 15), habitando en medio de «una *luz* brillante» (*Hen* 102, 11s.).

Es la perspectiva de las *parábolas de Henoc,* en las que se habla de unos «cielos nuevos y una tierra nueva» (45, 4; 51, 4), pues los difuntos morarán con los *ángeles* (39, 4-5), y se revestirán de «los ornamentos de *gloria,* que son los ornamentos de *vida* del Señor de los Espíritus» (62, 15-16). Pero según *Hen* 65, 10 la *resurrección* tendrá lugar al final del *Reino mesiánico,* cuando tenga lugar el *Juicio final;* entonces, los justos *resucitarán* con *cuerpos espirituales* y *celestes* en el *Paraíso,* «donde todas las cosas corruptibles pasarán»; así, el mismo *Henoc* recibió un *cuerpo celeste* en vez del terrenal, para ser como «los *ángeles gloriosos*» *de Dios 22, 9)*[107], *pues «Dios transformará* a los que han nacido en las tinieblas y serán lle-

105. Cf. ID., *Ibid.* p. 222.
106. Cf. 2 Mac 7, 11; 14, 46.
107. Cf. *Hen* 1, 5; 20, 1; 29, 3.

vados a una *luz* brillante», dándoles un «cuerpo glorioso» el día de la *resurrección*[108].

Es la concepción de la *Ascensión de Isaías* (s. II a.C.), donde se dan más detalles sobre esta *transformación en cuerpos espirituales*[109]. Ese *cuerpo,* pues, por ser *espiritual* tiene características distintas del *físico,* aunque tiene la *misma estructura.* Y por ello, se distingue del *alma* separada; pero las acciones del *justo* durante su vida *terrestre* condicionan el *tipo* del *cuerpo espiritual* con que *resucitará*[110].

En los textos de Qumrán se habla de la «vida eterna», pero no es fácil concretar el modo cómo la conciben; las afirmaciones diversas no siempre son coherentes, pues no está clara la idea de la *resurrección* de los cuerpos[111]. Flavio Josefo parece atribuir a los *esenios* la esperanza de la *resurrección* de los *cuerpos*[112]. En realidad, muchos de los textos que en Qumrán parecen aludir a la *resurrección,* pueden entenderse en sentido simbólico[113], pues el miembro de la secta cree que al pertenecer a la Comunidad de *elegidos, ya pertenece al mundo futuro*[114], a la «vida eterna»; la muerte no interrumpe esta situación, pues es algo accidental. Los miembros de la Comunidad se sienten ya en comunicación con el mundo *celeste*[115].

108. Cf. 1 Cor 15, 42-49.

109. Así en 4, 15-17 se dice: «Pero los *santos* vendrán con el Señor, con sus vestiduras almacenadas en lo alto del *séptimo cielo;* con el Señor vendrán aquellos cuyos *espíritus* están vestidos». Se volverán a sí mismos hacia arriba con vestidos, y su *cuerpo será dejado* en el mundo» (Cf. 8, 14.26; 9, 9.24; 11, 3.5).

110. En *Hen* 56, 2 se dice que «el *cuerpo espiritual* de Henoc no necesita de alimento terrestre, pero cuando vuelva a la tierra por treinta días será reconocido por sus amigos (aunque su rostro ha sido congelado, pero podían contemplarlo, 37, 2); y se permite a la asamblea, besarle (64, 2-3). Cf. Las propiedades del *cuerpo resucitado* de Jesús, Lc 24, 39s; Jn 20, 17.27.

111. Véase G. VERMES, *Los manuscrits du desert de Juda.* Paris 1954, 122; J. VAN DER PLOEG, *L'immortalité de l'homme d'après les textes de la mer Morte. Vetus Testamentum* 1961, 171-175; M. DELCOR, *Les Hymmes de Qumran.* Paris 1962, 38s; DIGO, *Tradición en la literatura apocalíptica* (Madrid 1977), p.61s.

112. Fl. JOSEFO, *Ant. Jud.* XVIII, 1.5; *Bell. Jud.* II, 8.11.

113. Cf. QS IV, 6b-8; XI, 7, 9; *Docum. Damasco* III, 11; 1 QH VI, 29-30.34-35.

114. Cf. 1 QH III, 19-2; XI, 11-4.

115. En el *Himno de acción de gracias* III, 19-22 se dice: «Te doy gracias, Adonay, porque has liberado a *mi alma* de la fosa; del *sheol-abaddon* me has traído de nuevo a la cima del mundo; ahora yo ando errante por una llanura sin fin; y conocí que esta era la esperanza para los que has formado del polvo (y destinado) a la *Asamblea eterna;* sí, el *espíritu perverso* tu has purificado del gran pecado, pero puede hacer guardia con el *ejército de los santos;* y para que

En cambio, en los textos *rabínicos* es clara la esperanza en la *resurrección de los cuerpos.* Así, en un texto de la *Mishna* (Sanh X, la). después de afirmar que «todos los israelitas tendrán parte en el mundo futuro», añade: «No tendrá parte en el mundo futuro el que diga que no hay *resurrección* de los *cuerpos* según la *Torâh*». Esta es la opinión común de los *fariseos* ya en tiempos de Jesús, en contra de los saduceos, samaritanos y los gentiles[116].

7. EL JUICIO FINAL

Dada la concepción *dualista* de la historia, surge la idea del *juicio* discriminador al fin de la historia para dar a cada uno según sus obras (seguramente por influencia *irania*). Así, en 4 *Esd* 7, 50 se dice: «Cuando al Altísimo creó el mundo, lo primero que hizo fue preparar el *juicio* y las cosas que pertenecen al juicio». Se trata de que la *justicia* ponga las cosas en su punto; y el *mal* debe desaparecer de la tierra. En los escritos proféticos se habla del «Día de Yahweh» como día de *castigo* sobre los pueblos opresores de Israel, pero también sobre los *judíos pecadores*[117]. En los libros *apocalípticos,* a partir de Dan 7, 13-14 se dramatiza esa intervención judicial de Dios que señala la vertiente definitiva en la historia con la distinción de los *dos* «eones» (el *presente, 'olâm ha-ze,* y el *futuro, 'olâm ha-ba:* el «mundo que viene»). Pero no hay unanimidad al hacer la presentación del *Juez* de la historia; unas veces es el *Dios* mismo el que preside al tribunal, mientras que otras veces el *Mesías,* el *Elegido* o el «hijo del hombre». Incluso, en algunos textos el dictamen del juicio afecta no solo a los hombres, sino a los *ángeles* y *demo-*

pueda entrar en comunión con la *congregación de los hijos del cielo;* sí, tu has hecho caer sobre el hombre un *destino eterno* entre los *espíritus inteligentes* para que pueda alabar tu nombre en comunicación (con ellos), y para que pueda hablar de tus maravillas delante de todas tus obras». Véase D. H. RUSSELL, *The Massage...* 373.

116. Véase J. BONSIRVEN, *Le Judaisme...* I, 469.

117. Cf. Am 5, 18-20; 6, 1-3; 9 10; Miq 2, 7; 3, 11; Is 5, 19; Jer 5, 12s; 7, 4; 8, 8; 14, 9; 21, 2; Am 9, 9-10; Os 2, 16s; Is 1, 26, etc. Véase J. BOURKE, *Le jour de Yahve dans Joel,* RB 66 (1959), 5-31; 191-212; G. VON RAD, *The Origin of the Concept od the Day of Jahweh,* JSS 4, 1959, 97-108; ID., THWNT II, 945-956; J. GOITIA, *Indicaciones temporales en la escatología,* en *XVI Semana Bíblica Española* (Madrid 1956), 49-84.

nios, incluso a los *astros,* al sol y a la luna, que se consideraban presididos por espíritus angélicos.

Primero habrá un juicio contra la idolatría[118]. En los libros más antiguos la preocupación es sobre la *colectividad nacional,* el destino de Israel, a la que se le da ocasión de arrepentimiento; pero en los textos más recientes hay propensión al *individualismo,* es decir, a establecer la discriminación entre *buenos* o *malos,* prescindiendo de si son israelitas o gentiles; el módulo del juicio es la *conducta* de cada hombre, no el haber pertenecido al Pueblo de la Alianza. Cada hombre será juzgado según sus obras, pero no faltan textos en los que se trata de combinar ambas perspectivas, la *nacional* y la *personalista.* Así, según *Test. Benj.* Dios juzgará primero a las tribus de Israel por sus pecados, y después a los gentiles (10, 8-9). Según el *Test. Abraham* 13 los *ángeles* recordarán en el momento del *juicio* las *buenas* y *malas obras* de *cada uno;* y las *almas* sufrirán *dos* pruebas: una la del *fuego,* y otra la de pesar sus acciones en la balanza (c. 12)[119]. Para las almas, cuyas obras se equilibran, tendrán que sufrir una *purificación* en un *estado intermedio;* y su entrada en la bienaventuranza dependerá en parte de las *oraciones* de los *justos* y así, gracias a la intercesión de estos, serán salvados (c. 14)[120].

Según Hep 65, 6 este *Juicio final* está al *término de la historia:* «Cuando la *creación visible e invisible* llegue a su fin, cada hombre irá hacia el juicio»; y cada uno conocerá el resultado de sus acciones, y conforme a ellas será su premio o castigo (*Hen* 44, 5). También los *ángeles* y *demonios* estarán sometidos a este *Juicio final;* así, en *Hen* 6-36 se declara que los *ángeles* «vigilantes» seguirán en su castigo después del juicio. Lo mismo los *demonios* (16, 1); siendo el jefe de ellos, *Azazel,* echado al *fuego*[121]; allí serán confinados para siempre[122]. También los malos pastores y los judíos apóstatas serán arrojados al fuego[123]; y los mismos astros, el sol y la luna

118. Cf. *Hen* 99, 7.9; *Asunción de Moisés* 10,7.

119. Cf. *Hen* 41, 1; 61,8.

120. En 4 *Esd* 7, 102-104 se niega esta posibilidad de cambiar la suerte después de la muerte, porque cada uno llevará su justicia; no habrá lugar para el arrepentimiento e intercesión por los difuntos.

121. *Hen* 10, 6s; cf. *Hen* 41, 1s; 55, 3; 56, 4.

122. *Hen* 10, 3; cf. 91, 15; 100, 4.

123. *Hen* 90, 20s; *Jub* 5, 107.

serán sometidos a juicio por haber abusado de la libertad que Dios les *dio*[124].

Hay un tribunal que decide conforme a Dan 7, 9-14 (149); los gentiles serán destruidos[125]; y los pecadores serán entregados «al negro retiro del infierno» (*Orac. Sibil.* IV, 183-6). Generalmente es el mismo *Dios* quien da el veredicto, como en Dan 7, 9-14; pero algunas veces es el «Hijo del hombre» (*Hen* 46.1s; 48, 2); incluso, se dice que el propio *Mesías* es el que lleva a los pecadores para ser juzgados[126]. En los *Salmos de Salomón* se insiste sobre todo en la destrucción de los gentiles, y aunque se habla de la *resurrección* de los *justos,* no se concreta en qué consiste su suerte.

Según el *Apocalipsis de las Semanas* (*Hen* 91, 12) la historia del mundo se divide en «semanas» hasta el juicio de la espada; y en la *octava semana* (que es la época del autor), los *justos* castigarán a los *pecadores;* en la *novena* el mundo será destruido (91, 14); y en la *décima* será el *juicio eterno* en el que se realizará la venganza sobre los *ángeles* (91, 15); después sigue la *edad eterna de la bondad y justicia* en la que no se mencionará el pecado (91, 17). Entonces los *judíos* participarán de la bendición plena de Dios, y, «el *primer cielo* desaparecerá y aparecerá un *nuevo cielo,* y todas las potestades de los cielos brillarán eternamente siete veces más» (91, 16).

En *Apoc. Baruc* se habla de un *primer juicio* sobre las *naciones* (al estilo de los antiguos vaticinios proféticos)[127] antes de la inauguración del *Reino mesiánico;* pero después habrá otro *definitivo* en el que «los pecadores serán atormentados aún más» (36, 11)[128]. En 4 *Esd* encontramos la misma perspectiva: *antes* del *juicio final* de la historia habrá uno sobre las *naciones* enemigas de Israel; y el *Mesías* destruirá el poder de Roma (12, 33), guardando a su pueblo hasta el día del Juicio (12, 34), ya que al fin del *Reino mesiánico* vendrá la *resurrección* para presentarse el *juicio final* de la historia[129] en el que «el

124. *Hen* 18, 1s; 20, 4; 21, 6; 22, 4; 80, 2-8.

125. Cf. Dan 12, 2; *Hen* 51, 1s; 90, 20s; *Test. Benj.* 10, 8; *Test. Abrah.* 13; *Apoc. Abrah.* 24; *Orac. Sibil.* IV, 41; *Apoc. ar.* 36, 11; 4 *Esd* 7, 32.

126. *Hen* 38, 1; 6, 1; *Orac. Sibil.* III, 742.

127. *Apoc. Bar.* 140, 1-2; 72, 2; 4 *Esd* 12, 33-34.

128. *Apoc. Bar.* 70, 7; 72, 2s.

129. *Apoc. Bar.* 59, 10-11.

horno de la *Gehenna* y el *Paraíso* de las delicias (*Gân Êden*) se harán manifiestos» (7, 36). Según la *Vida de Adán y Eva* (s. I d.C.) el Señor traerá la angustia de su juicio «primero, por el *agua,* después por el *fuego,* pues por estos dos el señor juzgará a la raza humana» (49, 3); es lo mismo que tenemos en 2 Pe 3, 5-7. En cambio, en *Test. Abraham* se habla de *tres juicios:* de las *almas* de los difuntos y de *tres jueces:* en el primero el juez es *Abel;* en el segundo las *Doce tribus* de Israel; en el tercero, el *Dios* mismo. Quizá la inserción del segundo juicio presidido por las *Doce tribus* de Israel sea para juntar la perspectiva *nacional* con la *escatológica* final, como en 4 *Esd:* primero un *juicio* para la inauguración de los tiempos *mesiánicos,* y después el *definitivo* al fin de la historia.

Esta idea del fin del mundo por el *fuego* puede ser de origen iranio[130], y aparece en muchos textos *apocalípticos*[131]. Es también una idea común de los *estoicos,* quienes suponen que cada ciclo terrestre terminará por un *ekpyrosis* o incendio general para renacer de nuevo[132], aunque en la filosofía estoica nada se dice de un *juicio final,* pues esa conflagración final por el fuego es el fruto normal de unas leyes de la naturaleza; el *kosmos* como tal, lleva dentro de sí el elemento destructor de cada ciclo. No hay, pues, parecido con las lucubraciones de los autores *apocalípticos* judíos quienes se mueven en otra órbita religiosa.

130. Véase S. MOWINCKEL, *El que ha de venir,* p.293s; F. KÖNIG, *La religión de Zaratustra,* en *Cristo y las religiones de la tierra* II (Madrid 1961), 599. El *fuego* es una ordalía para purificar, en la gran conflagración final.

131. Cf. *Sal. Salomón* 15, 14; *Orac. Sibil.* II, 253s; III, 542.689; IV, 176; *Apoc. Bar.* 27, 10; 70, 8; 4 *Esd* 5, 8; Lc 17, 28; 2 Pe 3, 6s; 2 Tes 1, 7s; Ap 19, 20; 21, 8; En los textos de Qumran aparece en el *Himno* III, 29s; en la *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* XVI, 17; *Manual de Disciplina* II, 8.

132. Véase J. FRAILE, *Historia de la Filosofía* I (Madrid 1965), 610-612; J. HIRSHBERGER, *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1991) I, 223.

D
Perspectivas del Nuevo Testamento

14

La esperanza del más allá en el Nuevo Testamento

Hemos visto en páginas anteriores cómo en los libros judíos *intertestamentarios* (en general de tipo *apocalíptico*) encontramos dos corrientes interpretativas sobre el futuro de los hombres conforme a la teoría de los *dos eones:* la presente en la tierra y la futura después de la muerte, con diferencias sobre la situación de las *almas* separadas antes de la *resurrección* según la concepción judaica *palestina* o de *trascendencia* en un estado totalmente *espiritual* según la concepción judaico-alejandrina, aunque en algunos libros se trata de combinar ambas situaciones, a base de una primera etapa de felicidad *terrenal,* y después, al fin de la historia de otra totalmente *espiritual* y *trascendente*[1]. Esta *doble* tensión (*resurrección corporal* y supervivencia *espiritual* después de la muerte) es la que vamos a encontrar en los escritos neotestamentarios, incluso con alusiones a un posible «milenarismo» conviviendo con Cristo en una *tierra transformada* con la perspectiva de los «cielos nuevos y la tierra nueva» de la tradición bíblica (Is 66, 17).

En algunos libros *apocalípticos* se refleja un *dualismo,* quizá de procedencia irania, sobre la perspectiva del más allá, y se generaliza la creencia en un principio *maligno* anti-Dios[2], que lucha para apar-

1. Cf. S. MOWINCKEL, *El que ha de venir,* 291.
2. Cf. ThWNT II, 2-15; 70-80; I, 605-606.

tar a los hombres del camino de la virtud. Conforme a la conducta de cada uno surgirá una *disociación* en el destino de los hombres,pues se afirma claramente la idea de la retribución en el más allá, ya que en esta vida no se dan la justicia y la equidad. En realidad, la idea de la *retribución* en el más allá surge del sentimiento de justicia connatural con el espíritu humano, y por eso se exige que no puede ser el mismo destino para el justo que para el impío, que vivió fuera de la ley de Dios, pues fallaría la aplicación de la justicia divina. Esta idea de *retribución en el más allá* era tradicional en Egipto y en la religión mazdeista persa, que debió influir en la sociedad israelita, que estuvo dos siglos sometida a la dominación irania[3].

Como hemos visto, en los escritos judíos intertestamentarios surgió la idea de la *vida con Dios,* reinando con él (Sab 5, 14-16; 3, 1.8) según la teología judaica alejandrina, o *resucitado,* participando del «reino de los santos» en la teocracia mesiánica (Dan 12, 2-3; 7, 18), o *transfigurado corporalmente* en ultratumba al estilo de las esperanzas iranias mazdeistas[4]. Igualmente para los *impíos* la vida en ultratumba será penosa en extremo con sufrimientos físicos[5] en contraste con la situación de los *justos* que estarán en una estancia llena de *luz* con una fuente de agua viva (*Hen* 22, 9). Es decir, que desaparece la imagen tradicional del *sheol* bíblico como región a la que van todos los difuntos en igualdad de condiciones sin sufrimientos físicos, pero tampoco sin satisfacciones ni corporales ni espirituales. Estas concepciones son las que prevalecen en la sociedad judía de los tiempos de Jesús, y las encontramos reflejadas en una nueva dimensión, siguiendo la misma línea en los Evangelios sinópticos como eco de la predicación del Maestro de Nazaret. Como siempre, las concepciones son *antropomórficas* conforme a la mentalidad de la época al designar el lugar de los *bienaventurados* como una sala luminosa con un banquete en el que no falta «el fruto de la vid» (Mt 8, 11; 26, 29) y para los *pecadores* un lugar de suplicio como «horno de fuego» donde habrá

3. Véase M. García Cordero, *Judaismo y Parsismo,* en «Religión y Cultura» n. 119 (1980), 673s.

4. S. Mowinckel, *o.c.* 286. R. Russell *o.c.* 590. M. J. Lagrange, *La reforma de Zoroastre et le Judaïsme,* RB (1904), 20-25. 188-212.

5. Cf. *Henoc* 22, 5; 26, 1-5. 27, 2.

«llanto y rechinar de dientes» (Mt 13, 42). Son *descripciones populares* que no han de tomarse al pie de la letra sino como *metáforas* para reflejar la máxima felicidad de los *justos* y la suma desgracia de los *pecadores.* Así, pues, el buen sentido nos dice que si tomamos el «banquete» celeste como una *metáfora* que simboliza la *felicidad,* también hemos de tomar lo del «fuego ardiente» como otra *metáfora* para designar la máxima desgracia. De hecho, el difunto, desprovisto del cuerpo, no puede tener ni satisfacciones corporales ni sufrimientos físicos, ya que estos proceden del sistema nervioso del cuerpo humano que deja de sentir después de la muerte.

1. Cielo. paraiso y seno de Abraham

Diversos son los términos para designar el lugar de felicidad de los *justos* después de la muerte; nosotros preferimos hablar de *estado* de felicidad, pues eso de *lugar* de felicidad es muy *antropomórfico;* y el sustrato personal que sobrevive a la muerte, lo que en términos helénicos llamamos *alma* (ψυχη) como es *incorporal,* no ocupa lugar; incluso, después de la resurrección, porque el cuerpo es «espiritual» πνευματκον; 1 Cor 15, 44), que goza da la «incorruptibilidad» (αφθαρσια; 1 Cor 15, 42), por consiguiente no es un cuerpo *físico* (ψυχικον, v. 44), con las limitaciones de peso y medida, sino algo totalmente nuevo, que no podemos concebir; y de hecho, en las apariciones de Jesús, después de resucitado, se dice que entraba en el cenáculo sin abrir la puerta (Jn 20, 19), lo que nos hace pensar en una situación totalmente nueva que se parece poco al *cuerpo físico* anterior.

Los antiguos suponían que Dios habita habitualmente en los *cielos,* es decir, en la parte superior del universo, pues desde allí dirige y controla la marcha de la creación; y al mismo tiempo, aislado, muestra su *trascendencia* sobre todo lo creado[6]. Nuestro término *cielo* viene del κοιλος, «cóncavo», y aluda a la bóveda celeste que contemplamos tachonada de estrellas en las noches claras o gris

6. Véase M. García Cordero, *Teología de la Biblia* (Madrid 1970) I, 302s.

plomizo entre las nubes. Los pueblos antiguos localizaban allí a las divinidades, y sobre todo, al dios de los dioses. En griego el término ουρανος es el *varuna* o divinidad celeste de las religiones indoeuropeas[7]. Entre los hebreos a la bóveda celeste se le llama *shamáyim,* en dual (fenicio *shman* y ugarítico *shmyn*); el dual hebraico parece indicar intensidad (como *yerushalayim* y *misrayim*), pues los hebreos distinguían diversas bóvedas celestes, así unas veces se identifica al *shamayim* con el *raquía* o «firmamento», de donde cuelgan las lámparas del sol y de la luna y las estrellas, y otras veces parece distinguirse de esa masa aparentemente compacta que llamamos «firmamento», pues hablan del «cielo de los cielos» o el cielo por excelencia, donde habita propiamente Elohim como soberano de la creación. En Ex. 30, 4 se divide el conjunto cósmico en tres partes: el cielo, la tierra y el agua del caos bajo la tierra. Pero generalmente se habla solo del «cielo y la tierra» como dos zonas contrapuestas, la de arriba, donde mora la divinidad, y la de abajo donde se mueve el ser humano.

El cielo es el trono de Dios (Is 66, 1) en contraposición a la tierra, que es el escabel de sus pies; por eso, cuando el relato de la torre de Babel, desciende del cielo para contemplar la obra (Gen 11, 1-10); y en la escala de Jacob los ángeles que comunicaban con la divinidad bajaban y subían para comunicarse con el patriarca (Gen 28, 12). La expresión «cielo de los cielos»[8] la emplea Salomón en la dedicación del templo para destacar la *trascendencia* divina (1 Re 8, 27) y hacer ver que el templo que ha construido no es digno de su morada, ya que Yahweh habita en la cúspide de los cielos. Los textos en que se dice que Dios habita en los cielos son innumerables en los dos Testamentos[9]. En los textos más recientes del AT se trata de destacar la *trascendencia* divina, a pesar de que se suponía que Dios estaba en todas partes[10]. Y a imitación de la terminología hele-

7. Cf. ThWNT V, 498s. 502s.

8. Cf Dt 10,14; 1 Re 8, 27; Sal 148, 4; Neh 9, 6.

9. Cf. Sal 2, 4; 11, 5; 14, 2; Job 22, 12; Mt 5, 25.45; 6, 1.9; 23, 22; Ef 6, 9; Col 4, 1; Allí está el *Paraíso* de Dios, Sal 17, 1 y su trono, Sal 11, 5; 103, 19; 18, 15.

10. Cf. Jon 1, 9; Sal 136 , 26; Esd. 1, 2; Neh 1, 4s; 2, 4. 20; Par 36, 27; *Omnipresencia:* 1 Re 8, 27; 2 Par 2, 6; 6, 18; Is 66, 1; Sal 139, 7-12.

nística o irania se llamará al Dios de Israel el «Altísimo» (υψιστος) (Sal 97, 9), aunque ya en los textos arcaicos se le designa como *éliôn* o «excelso», «supremo» (Sal 83, 19; 97, 9)[11]. El *cielo* es también el lugar donde habitan los *ángeles* que están al servicio de Dios[12].

Los rabinos hablan de *siete cielos* superpuestos[13]. Así, se dice que la *shekinâh,* o representación de Dios, subió del primero al *séptimo* cielo a la vista de la piedad de los patriarcas y de Moisés[14]. Otros textos hablan de *dos cielos*[15]. o de *tres cielos*[16]. Y el *Paraíso* estaría junto al *tercer cielo.* En *Baruc* griego 1,1 se habla de *cinco cielos,* mientras que en *Henoc eslavo* se habla de *diez cielos;* y en el más alto está el trono de Dios[17]; y se pensaba que el camino de un cielo a otro era de 500 años[18].

En tiempos de Jesús para destacar la *trascendencia* de Dios se evitaba pronunciar el nombre de *Yahweh* y se le designaba por el circunloquio de «cielos»; así, se habla del «Reino de los cielos» en vez de «el Reino de Dios» en muchos textos evangélicos, que parecen reflejar las mismas palabras de Jesús[19]; en ese mismo supuesto los textos rabínicos hablan de la «gloria de los cielos», «nombre de los cielos»[20], aunque hay tendencias a sustituir el término hebraico *shamâyim* («cielos») por el de *ha-maqôn* («el lugar» santo); incluso en algunos textos *apocalípticos* se habla de la transformación de los

11. En Gen 14, 18 Melquisedec aparece como «sacerdote de *Elyon*» o «excelso»; y en los textos de Ugarit se habla de *Aliyan Baal.*

12. Cf. Sal 89s; 1 Re 22, 19; Job 1, 6; 2, 1; Mt 24, 36; 22, 30; Dan 7, 10; Ap 8, 2 «contemplan la faz de Dios»; Mt 18, 10; del cielo son enviados a los hombres, Gal 1, 8; Gen 18, 12s.

13. *Midrash Sal* 114; *Pesikta* r. 17b; *Midrash Sal* 92; *Barajot* 13a; Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zur Neuen Testament aus Midrash und Talmud.* München (1924-1926) III, 533; *Test. Levi* 2s; *Henoc eslavo* 8-22.

14. Véase M. GARCÍA CORDERO, *Los espíritus malignos,* «Ciencia Tomista» (1989), pp. 417-56 *Pesikta* e.5; cf. STRACK-BILLERBECK, *o.c.,* III 172s.

15. 1 Re 8, 27; *Hen* 1, 2; 17, 3; *Hagiga* 12b.

16. Cf. *Midrash* Sal 114; *Test. Levi* 29; 3, 1-4.

17. *Pesikta* 54b; *Hagig* 13a; Cf. ThWNT V, 512.

18. Cf. STRACK-BILLERBECK, *o.c.,* I, 977.

19. Véase M. GARCÍA CORDERO, *Teología de la Biblia* II (Madrid 1972), 169s; ThWNT II, 704-435; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico* (Madrid 1967), 90s.; ThWNT I, 584.

20. *Barajot* 13a; *Aboth* 4; ThWNT V, 512.

cielos al fin de los tiempos en nuevo fulgor definitivo[21]. En el Nuevo Testamento solo tenemos un texto de San Pablo donde se dice que él fue arrebatado al «tercer cielo», donde recibió conocimientos «inenarrables» (2 Cor 12, 2), y en el Apocalipsis se nos habla de los «nuevos cielos» (21, 1), haciéndose eco del texto de Is 65, 17, donde se habla de una *transformación cósmica* total.

También los griegos suponían que la divinidad habitaba en las alturas de los «cielos»; en realidad el término ουρανος significa la bóveda superior o firmamento. Según los *órficos* el mundo surge de un huevo cósmico hendido en dos partes; y la cáscara superior sería la envoltura del mundo, es decir el dios-*uranos* que está sobre la tierra y la fecunda[22]; y el mismo Homero supone que el cielo es una cúpula de bronce sostenida por columnas, donde habitan los dioses «celestes», sobre todo *Zeus,* que es el *celeste* por antonomasia[23]. También Platón, supone que el *uranos* o «cielo» es idéntico al «todo» o al *kosmos,* que incluye todo viviente inteligible; por lo que es asimilado al ser absoluto o perfecto; de este modo los dioses «contemplan las cosas fuera del cielo»[24]. Y Aristóteles habla del *uranos* como algo *divino*[25]. Para los *estoicos* el *cielo* es la parte exterior al *eter,* y tiene por función gobernar el mundo[26]; y así Zenón dice que «la esencia de Dios es todo el mundo y todo el cielo»[27]. Es ya puro *panteismo.* Nada de esto es asimilable a la mentalidad judía que siempre ha salvado la trascendencia divina, y en esta perspectiva se mueven los autores del Nuevo Testamento[28].

21. *Hen* 45, 1; *Jubil.* 1, 29; *Hen* 21, 16; 72, 1; cf. STRACK-BILLERBECK, *o.c.* III, 876.
22. Cf. ThWNT V, 500.
23. Cf. ThWNT V, 499.
24. Cf. ThWNT V, 498; PLATÓN, *Tim* 31b; *Fedro* 247b; *Teeteto* 173e; *República* VI, 488s.
25. Cf. ThWNT V, 498.
26. *Ibid.* V. 499.
27. *Ibidem.*
28. En los escritos más antiguos helénicos se supone que los dioses habitan en el cielo (*Iliada* V, 570); proceden de los dioses del «cielo» (*Iliada* V, 373.893). Y Platón dice que *Zeus* como Jefe del universo está en el cielo (*Fedro* 246c). Por eso, los antiguos helenos oraban con los brazos extendidos hacia el cielo (*Iliada* XV, 371; XXIV, 307; *Odisea* IX, 527); y declaraban: «Soy hijo de la tierra y del *cielo estrellado;* somos de estirpe celeste» (ThWNT V, 500).

El judío alejandrino Filón declara que el *cielo* «es la parte más santa de la sustancia de los seres»[29]; y distingue un «cielo» *inteligible* en sentido *estoico*[30] y el «cielo» *sensible*[31], que es el *segundo cielo,* pues distingue *dos universos*[32]; y el *segundo cielo* depende del primero como el *hombre celeste* es *prototipo* del *Adám histórico*[33]; y el *hombre* mismo es por ello una especie de «cielo»[34]. Naturalmente esto refleja concepciones *pitagóricas* y *estoicas* que hablan del *macro-kosmos* y el *micro-kosmos;* y la parte más *intelectiva* del *alma* va al *eter* que es su padre[35]; por eso, la muerte la considera Filón como «un traslado al cielo»[36]; y el «cielo» es el símbolo de la unidad de todo el *kosmos.*

La perspectiva evangélica sobre la felicidad del más allá empalma con la concepción *espiritualista* del libro de la *Sabiduría* que declara que los *justos* que han padecido consiguen la compañía de Dios, participando de su *reinado* sobre todas las cosas[37]; así, Jesús promete a los apóstoles que se sentarán sobre los *doce tronos,* juzgando a las doce tribus de Israel (Mt 19, 28); y se supone que Dios habita en los cielos (Mt 5, 12), donde sus seguidores tienen su recompensa, que es el verdadero tesoro que no se apolilla ni lo roban los ladrones (Mc 10, 21); por otra parte, allí los ángeles ven la faz de Dios (Mt 18, 10). Esta misma perspectiva es la de los escritos apostólicos. Allí está Cristo «sentado a la diestra de Dios Padre» (Ef 1, 20), (Col 3, 1). Y el protomártir Esteban ve «los cielos abiertos, y al Hijo del hombre de *pie* a la diestra de Dios» (Act 7, 56); es «nuestra casa» celeste no hecha por manos del hombre (2 Cor 5, 1); y, por eso allí, es nuestra verdadera ciudadanía, como socios de los *santos* (Flp 3, 20). Por eso, la invocación de la oración que enseña Jesús se inicia con estas palabras: «Padre nuestro que *estás en los cielos*» (Mt 6, 9) conforme a la mentalidad ambiental que localizaba a

29. Filón, *Spec. leg.* I, 66.
30. Filón *Spec. leg* I, 302; cf. Dt. 10, 14.
31. Cf. Filón *De opificio mundi* 29; *Decal.* 102.
32. Cf ThWNT V, 901.
33. Cf. Filón, *Leg. Allegor.* I, 31.
34. Cf. Filón. *De opificio mundi* 82.
35. Filón, *Rerum divin. heres* 283.
36. Filón, *De vita Moysis* 288.
37. Cf. Sab 5, 15-16; 3, 7- 9; 6, 20; según *Hen* 39, 41 y 4 *Mac* 17, 3 los *justos* son como *cuerpos brillantes* ante el Señor que está en su trono.

Dios en las esferas celestes. Y no deben angustiarse por lo que necesiten mañana, pues el «Padre *celestial* sabe lo que necesitáis» (Mt 6, 32).

El *cielo* es la *morada* de los *bienaventurados,* pues es el lugar de la recompensa definitiva (Mt 5, 12); es el «Reino del Padre», donde «los *justos* brillarán como el sol» (Mt 13, 43). Y Jesús se presenta como *Precursor* que va a preparar los aposentos para sus discípulos, pues hay «muchas moradas en la casa de mi Padre» (Jn 14, 2-3), y así les reserva una plaza a su lado; «Donde esté yo, estaréis vosotros». San Pablo, hablando de los *cuerpos resucitados,* declara a los corintios: «Una es la claridad del sol, otra la de la luna, otra la de las estrellas; así será la *resurrección* de los *muertos*» (1 Cor 15, 41). Allí está Cristo como «nuestro Pontífice que penetró en los *cielos* y está intercediendo por nosotros; compadeciéndose de nuestras flaquezas, ya que antes fue tentado en todo menos en el pecado» (Heb. 4, 14-15). Jesús en el momento de la ascensión fue «arrebatado por una nube al *cielo*» (Act. 1, 11). Este recuerdo quedó tan impreso en la primera generación cristiana, que esperaban anhelantes su retorno glorioso conforme lo habían anunciado los ángeles: «Hombres de Galilea, ese Jesús que ha sido arrebatado al *cielo* de entre vosotros, vendrá como lo habéis visto ir al *cielo*» (Act. 1, 11). Es la esperanza de la *Parusía* que se refleja en el *marân athá* («Ven Señor» o «el Señor viene») de los fieles recién convertidos, que constituían una «pussillus grex» en medio de la incomprensión y hostilidad de los judíos y gentiles (1 Cor 16, 22).

Y la estancia en el *cielo* excluye todo sufrimiento, pues los elegidos ya «no tendrán sed ni se sentirán los ardores del sol y del estío, pues Dios enjugará las lágrimas» de todos (Ap 7, 16-17; 21, 4). Y en sentido positivo lo específico de esa situación es *ver* el *rostro de Dios,* con el sentido *metafórico* que ello implica: «Ahora vemos por un *espejo* y de modo *enigmático,* pero entonces veremos cara a cara. Al presente conozco solo parcialmente, pero entonces conoceré como yo soy conocido por Dios» (1 Cor 13, 12). Es el texto clave para los teólogos cuando hablan de la «visión beatífica» o directa de Dios, con el sentido *analógico* y *metafórico* que esta «visión» implica. Más adelante estudiaremos con mas detenimiento lo que significa esto para el apóstol. Esta idea de la «visión» de Dios aparece

en 1 Jn 3, 2: «Ahora somos los hijos de Dios; pero lo que seremos más tarde no aparece todavía. Por lo demás nosotros sabemos que en el momento de aquella aparición seremos *semejantes a él,* porque *le veremos como es*». Es una «visión» *intuitiva* sin razonamientos a los que son refractarios los autores bíblicos. Como semita, San Pablo puntualiza que mientras estamos en el cuerpo estamos «ausentes del Señor porque caminamos a través de la *fe* no a través de la *visión*» (2 Cor 5, 7). Y en la dramatización de Ap 22, 3-5 se presenta a los siervos de Dios y del Cordero ante su trono, *viendo su rostro* sin necesidad de la luz del sol ni de ninguna luz, porque el Señor Dios los *iluminará,* y reinarán por los siglos de los siglos». La idea de que Dios está envuelto en la *luz* e irradiando luz es corriente en la tradición bíblica y en algunos textos *apocalípticos* intertestamentarios judíos[38]. El texto del Apocalipsis parece estar calcado en el de Is 60, 19: «Ya no será el sol tu lumbrera (Oh Jerusalén), ni te alumbrará el resplandor de la luna, sino que Yahweh será tu eterna lumbrera, y tu Dios será tu resplandor», porque se trata ya de unos «cielos nuevos y una tierra nueva» (Is 65, 17).

En la tradición judía se dice que los *justos están con Dios* (Sab 3, 1), pero solo a los arcángeles se les atribuye esa *visión directa* de Dios, y así se dice de Rafael que es «uno de los siete que están delante de Dios» (Tob 12, 15). Dependiendo de este texto los rabinos suponen esa presencia de los *arcángeles* en contacto directo con la divinidad[39]. Con todo, de los ángeles en general se dice que reciben las órdenes de Dios a través de una cortina o *pargod,* para no ver directamente a la divinidad. Los justos estaban en el «tercer cielo» a gran distancia del *séptimo cielo* donde estaba la divinidad[40]. Jesús se limitó a decir que en la «Casa de su Padre hay muchas moradas» destinadas a los que le siguen (Jn 14, 23), lo que da a entender que van a vivir con él junto al Padre, que mora en él (Jn 14, 10-11); así, pues, el Maestro declara que la felicidad en el más allá consiste en esa *familiaridad* con Dios y con él mismo, pues él está «en el Padre y el Padre en él» (v. 10). Es una formulación más «teologizada» que

38. En muchos textos del A.T. Dios aparece envuelto en *luz* como de un manto: Sal 104, 2; 2 Sam 22, 29; Sal 18, 29.

39. *Pirque* de R. Eliezer, 4; *Sifra* Lev 1, 1; *Sifre* Num 10, 3.

40. Cf. STRACK-BILLERBECK, *o.c.* IV, 1156s.

el símil del *banquete mesiánico* en un salón luminoso (Mt 8, 11; Lc 13, 29). El autor del Cuarto Evangelio da una versión del mensaje de Jesús en consonancia con las nuevas inquietudes religiosas de tipo *pregnóstico* que flotaban en el ambiente helenista del Asia Menor, donde parece radicaba la «comunidad» mística del discípulo amado. El que acepta por la fe el mensaje evangélico ya tiene «vida eterna» iniciada aquí[41], pero al mismo tiempo es un *bien escatológico* ya que en los textos sinópticos[42] y mucho más en los escritos apostólicos[43] y joánicos[44] no solo en sentido *espiritual;* sino con el *cuerpo resucitado glorioso:* «Llega la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán; y los que *han obrado el bien* para la *resurrección de la vida,* y los que *han obrado el mal* para la *resurrección del juicio*» condenatorio (Jn 5, 28), porque «esta es la voluntad del que me envió: que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo *resucite* en el último día» (Jn 6, 39), porque él es «la resurrección y la vida» (Jn 11, 25), primero en lo *espiritual*, y después como fuente de *resurrección corporal,* pues es el «primogénito de los muertos» que ha resucitado (Col 1, 18) y por ello fuente de resurrección de los demás, por lo que declara san Pablo con énfasis a los fieles de Corintio: «Si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe (1 Cor 15, 14. 17).

En algunos libros *apocalípticos* judaicos se insiste en la *familiaridad* de los *justos* con Dios[45], incluso tendrán superioridad sobre los ángeles[46]. Los autores del N.T. son más parcos y espiritualizantes

41. Jn 5, 24; 1 Jn 3, 14; Rom 6, 4. 11; 8, 5.

42. Mt 7, 14; 18, 8; 19, 17.

43. Cf. Rom a6, 22s; 2 Cor 5, 4; Tit 3, 17.

44. Cf. Jn 12, 2 5; a la «vida eterna» se entra por la fe en Jesús; Jn 3, 15.36; 5, 24. 40; 6, 47. 58; 8, 51; 11, 25; 17, 3; 20, 31; 1 Jn 5, 13; 1 Tim 1, 16; y por las *obras buenas:* Rom 2, 7; 6, 22; 1 Tim 5, 12. 19; sobre todo por el *amor al prójimo:* 1 Jn 3, 14; y el *bautismo:* Rom 6, 4; la *Eucaristía:* Jn 6, 27. 32. 50s. 58; y se ofrece a todos los hombres Jn 3, 15; 1, 47. 7. 12.

45. Cuando se presenta Dios a los *justos,* estos se asustan; y Dios les dice: «¿Porqué os asustáis de mí? Porque yo soy vuestro semejante» (*Sifra* sobre Lev. 26, 12; Cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* IV, 1267); pero exige respeto (Cf. STRACK-BILLERBERCK, *o.c.* IV, 1154).

46. En el *Apocalipsis de Baruc* 51, 10-12 se describe así la era *escatológica:* «Habitarán en las *alturas del mundo,* y serán *semejantes a los ángeles* e *iguales a las estrellas; se transformarán en todas las formas que quieran,* de belleza, de luz y de esplendor de gloria. Porque delante de ellos se extenderán las avenidas del *Paraíso;* se las mostrará la belleza y la grandeza de los vivientes que están debajo del trono, así como el ejército de los ángeles... Porque habrá en los *justos* una excelencia *superior a la de los ángeles.* Cf 1 Cor 6, 3: «¿No sabéis que hemos de juzgar aún a los *ángeles*?: Cf. STRACK-BILLERBECK, *o.c.* IV, 1159.

en sus expresiones, y así en un texto enigmático de san Pablo se dice que los cristianos fieles «juzgarán a los ángeles» (1 Cor 6, 3), mientras que Jesús dice que «los juzgados dignos de tener parte en aquel siglo (futuro) y en la *resurrección* de los muertos... *no pueden morir* y son *semejantes a los ángeles,* siendo *hijos de la resurrección*» (Lc 20, 35-36).

Otro término para designar el lugar de los bienaventurados es el *Paraíso,* y en hebreo tardío *pardés*[47]. La versión griega traduce el *gan* o «huerto feraz» de gen 2, 2b por παραδεισος, y así vuelve a ser aludido en otros textos posteriores[48] como símbolo de extrema feracidad. Otras veces se traduce por *Eden* (2, 8; 4, 14) que puede significar «placer» (*voluptatis,* Gn. 2, 8) o lugar geográfico[49]. De todos modos se convirtió en un tópico para designar un *lugar* y un *estado de felicidad* en la tradición judía, partiendo del relato de Gen 2, 8. Así, en los escritos *apocalípticos* judíos el *paraíso* es el *lugar* al que irán los *justos* en los tiempos *mesiánicos* o después del fin del mundo o del presente «eón»[50]. Algunos escritos suponen que está situado en Jerusalén (*Hen et.* 25, 4; *4 Esd* 7, 37); donde estará el «árbol de la vida»[51]; algunos textos suponen que ese *paraíso* es el mismo de los tiempos de Adán; y en el *Test. Levi* 18 se dice que el sumo sacerdote de los tiempos mesiánicos abrirá las puertas del *paraíso* y quitará la espada de fuego que impedía a Adán entrar en él (Gn. 3, 24).

Pero en los escritos *rabínicos* la expresión *gân eden* o *ginta da Edén* designa la *morada provisional* o la *definitiva* de los *justos*[52]. A veces no se distingue entre las dos etapas[53]. Josefo habla también de esta morada «celeste» donde están las *almas puras* de los *santos* que

47. El nombre *Paraíso* procede del persa *pairi-daeza* que primitivamente designaba la empalizada que rodeaba un jardín, y después el jardín mismo. Jenofonte habla de los *paradeisoi* o parques de recreo de los sátratas persas.

48. Cf. Cant 4, 132; Ecl 2, 5; Neh 2, 8 : *pardes.*

49. Cf. Gen 13, 10; Is 51, 3; Ez 31, 8s; 36, 35; Jl 2 , 3; Eclo 48, 7.

50. Cf. A. SCHULZ, *Eden* en ZAW 51 (1933), 22-26. Véase J. CAUBET, *El cielo y el infierno a la luz de las ideas judías en el primer siglo de nuestra era,* en *XVI Semana Bíblica Española* (Madrid 1955), p. 164s.

51. Cf. *Hen et.* 61, 1s; *Test. Levi* 18; *Test. dan* 5; *4 Esd* 7, 123; 8, 52; *Bar sir.* 4, 3; 51, 11.

52. Cf. *Hen. et.* 24, 4; 27, 7; *Test. Levi* 18, 103; 4 *Esd* 7, 123; *Vida de Adán* 4.

53. Cf. *Tal. Babil., Berajot* 28b; *Bereschit Rabbá* 65.

volvieran a tomar *cuerpos puros*[54]. También Filón habla del espacio celeste como morada de los justos[55]. Según los *esenios* «las *almas,* cuando están libres de las ataduras de la carne, se elevan gozosas a las *alturas,* como libres de una larga esclavitud»[56]. Y en los textos de Qumran se habla de la «altura eterna», «la asamblea de los hijos de los cielos» («el ejército de los *santos*»)[57]; y se habla de la «alegría eterna, vida perpetua, corona gloriosa y vestido de honor en la *eterna luz*»[58].

Según *Henoc eslavo* el *Paraíso* está en el «tercer cielo»[59]; y San Pablo nos dice que fue arrebatado al «tercer celo» y al *Paraiso*» (2 Cor 12, 2-4), siendo los dos términos como equivalentes. Como hemos visto, algunos textos apocalípticos colocan en el *Paraíso* las *almas* de los *justos* ya antes de la *resurrección*[60], pero se difiere en cuanto a su localización[61], y en este «lugar de delicias» o *Paraíso* están los *bienaventurados* envueltos en la «luz» primera de la creación; y al lado el «árbol de la vida», cuyas ramas se inclinan sobre la mesa de los justos para ofrecerles sus frutos, con un olor balsámico y con coronas sobre sus cabezas. Esta descripción puede tener solo un sentido *metafórico,* como cuando Jesús habla del *banquete celestial,* de los doce tronos de Israel y del fruto de la vid (Mt 8, 11; 26, 29).

54. Cf. JOSEFO, *Bell. Jud.* III, 8. 5.

55. FILÓN, *Quis rerum divinarum heres sit* 55; *De confussione lingarum* 17. 78; *Vita Mosis* 2. 39.

56. Cf. JOSEFO, *Bell. Jud.* II, 8. 11.

57. Cf. E. L. SUKENIK, *Te Dead Sea Scrolls of the Hebrew University.* Jerusalen (1955), col. III, 1. 19-36.

58. Cf. *Regla de la Comunidad* 1 QS IV, 7-8.

59. Este autor distingue *siete cielos;* y en el *séptimo* está Dios que se divisa desde lejos; pero también Dios baja al *tercer cielo* para conversar con los bienaventurados (9, 23). Ya los babilonios distinguían *siete cielos* (cf. E. TISSERANT *L'Ascension d'Isaïe.* Paris 1909, p. 15-18). También en el *Test. Levi* 2 se habla de los *siete cielos.* Para el R. Tesh Laquish (m. 250 d.C.) al *tercer cielo* es donde se encuentran las piedras de molino para triturar el *maná* de los *justos;* pero en el *séptimo cielo* llamado *arabut* es donde reside la justicia, el derecho y la misericordia, los tesoros de la vida, de la paz y de las *almas* de los *justos* (*Talm. Babil. Hagiga* 12b).

60. Cf. *Ap. Bar.* 51, 8s; y entre los *esenios.* Cf. *Himno* C.

61. Algunos autores judíos lo colocan en la tierra, y oculto en el mundo (*Test. Levi 18, 10*); *Bereschit Rabbá* 21). Según 4 *Esd* 7, 36 el *Paraíso* está cerca de Jerusalén al lado del lugar del suplicio de los condenados; así, se dice: «Entonces aparecerá la *fosa de los suplicios* enfrente de la cual está el *lugar del reposo,* desde de donde se verá el *horno de la gehenna,* delante del *Paraíso de las delicias* o *Gân Eden*» (*Pesiqta* 191b).

Las descripciones son muy pintorescas e imaginativas al estilo oriental[62]. Hay un texto rabínico posterior a Cristo en el que se interpreta de modo netamente *espiritual* el modo de vida de las *almas* después de la muerte: «En el siglo que viene (el mundo *celeste* de las *almas*) no hay comida ni bebida, ni generación ni procreación, ni comercio ni intercambio; no hay envidia, ni enemistad ni disputas, sino que los *justos* sentados con sus coronas sobre las cabezas, saborean el esplendor de la *shekinâh* o presencia de Dios»[63]; algunos estudian la Ley; y Dios baja a pasearse con ellos para explicarle, danzando con los justos[64].

Dentro de esta diversidad de expectativas debemos nosotros situar las concepciones de los Evangelios sinópticos, que reflejan mejor el trasfondo religioso del Judaismo palestinense en el que se sitúa la predicación de Jesús. Las descripciones *antropomórficas* no faltan, si bien siempre se supone que los bienaventurados no tienen satisfacciones materiales como expresamente declara Jesús cuando habla de la *resurrección,* pues serán como los *ángeles* (Mt 22, 30). Los escritos judíos hablan de *siete compartimentos* en el *Gân Eden* o *Paraíso,* sin que puedan verse unos a otros; la división es según los méritos de cada uno. En *Henoc eslavo* 15, 29 se habla de «*muchas moradas* que están preparadas para el hombre, casas buenas y malas, innumerables; feliz el que va a las buenas habitaciones, porque en las malas no hay descanso». Jesús hablará también de que en la casa de su Padre hay «muchas moradas» (Jn 14, 23). Pero Jesús dice que en ellas se encontrarán con él (Jn 14, 20); en la literatura rabínica no aparece el *Mesías* en compañía de los bienaventurados, aunque si en un texto del *Testamento de Levi* 18, 10 y en otro de *Henoc et.* 61, 1.

Josefo dice que los *esenios,* «de acuerdo con los hijos de los griegos muestran a las *almas buenas* en una morada que les está reservada más allá del océano, un lugar donde no hay lluvias ni nieve, ni

62. Los bienaventurados están junto al «árbol de la vida» bajo doseles (*Talm. Bab. Hagiga* 14b; *Midrash Sal* 149.

63. *Barajot* 17 *a.*

64. Cf. *Tal. Babil., Ta'an* 31*a; Mishna Abot* 3. 17. David está con una copa de oro de 110 litros de vino, dando gracias a Dios (*Midrash.* al *Sal* 23; *Shemot rabba* 25; *Talm. Babil. Pes* 119*b;* y los bienaventurados comerán las carnes de Leviatán y de Behemôt, los dos monstruos marinos bíblicos (*Talm. Jerus. Meg.* 1, 11).

calores tórridos, sino que todos los días les refresca un dulce céfiro que viene del océano. A las almas de los *malvados* les asignan unas *cavidades tenebrosas* llenas de *tormentos* incesantes. Es, me parece, como los griegos que han dispuesto para los más valerosos de entre ellos a los que llaman *héroes* y *semidioses,* las *Islas de los Bienaventurados,* mientras que a las *almas* de los criminales les está reservado la morada de los impíos en el *Hades*»[65]. Indudablemente alude el escritor judío a las creencias *pitagóricas,* y a lo que se dice de Ulises en la *Odisea* (IV, 562s)[66].

En el Nuevo Testamento el término *Paraíso* para designar la morada de los *bienaventurados* aparece tres veces: en Lc 23, 43 cuando Jesús dice al buen ladrón: «Hoy estarás conmigo en el *paraíso;* en 2 Cor 12, 4 donde Pablo dice que fue trasladado al «tercer cielo», al «paraíso»; y en Ap 2, 7 hablando de la iglesia de Efeso: «Al vencedor le daré a comer del *árbol de la vida,* que está en el *paraíso* de Dios». El texto de Lc 23, 43 habrá que interpretarlo a la luz de la declaración de San Pablo en 2 Cor 5, 8 que estudiaremos en el apartado siguiente. Al morir el hombre *justo* se encuentra con Cristo, que es lo que promete desde la cruz al ladrón arrepentido. Es una perspectiva distinta de la reflejada en la expectación de la *resurrección* y de la *Parusía*[67]. En Ap 2, 7 no se especifica la situación de los bienaventurados, pero se dice que «comerán del árbol de la vida», que recuerda el texto de *Test. de Levi* 18, 11: «Daré a comer a los santos del *árbol de la vida*»; en Ap 2, 10 se habla de la «corona de la vida», del «maná escondido» (2, 17), de la «estrella de la mañana» (11, 28), de los «vestidos blancos» (3, 5), de la recepción del nombre de Dios y de Jerusalén (3, 12), siendo asociado el bienaventurado al Reinado de Cristo (3, 21). Todos estos circumloquios tratan de reflejar el triunfo de los que han sufrido por Cristo. Entonces serán derrotados la *muerte* y el *hades* (20, 14), desapareciendo la maldición del paraíso terrenal.

65. Cf. JOSEFO, *Bell. Jud.* II, 8. 11.

66. Véase M. GARCÍA CORDERO, *El Hades de los helenos y el Sheol de los hebreos,* en «Corollas Philologicas» (Salamanca 1983), 197-228.

67. S. Ambrosio comenta: «Vita est enim esse cum Christo, ideo ubi Christus, ibi vita, ibi regnum» (*Expos. In Lc* 23, 1. X; Pl 15, c. 1834), porque como dice Orígenes, «Cristo es la αυτοβασιλεια, el mismo reino»; In. Mt 14, 7; 18, 23; Cf. ThWNT I, 591.

Y en la descripción de la «Nueva Jerusalén» que es el equivalente al *Paraíso* y *cielo* de los otros textos neotestamentarios, encontramos los motivos tradicionales del A.T.: «El ángel me mostró el *río de la vida,* límpida como el cristal que salió del trono de Dios y del Cordero; en medio del lugar de una parte y de la otra del río había *árboles de vida* que dan fruto doce veces, uno cada mes; y sus hojas pueden curar a los gentiles». Son las conocidas alusiones a Gen 2, 9 y a Ez. 47, 1-12. En el Evangelio apócrifo atribuido a *Tomás* encontramos algo parecido: «Tenéis en el *Paraíso* cinco árboles que no cambian en estío e invierno y sus hojas no caen. El que los prueba, no gustará la muerte[68]. La perspectiva del Apocalipsis se cierra con un anuncio luminoso: los servidores de Dios *«verán la faz* de Dios, y el Señor les esparcirá su luz, y reinarán por los siglos de los siglos».

Otra designación del *Paraíso* es la de «seno de Abraham» en la parábola del pobre Lázaro y del rico desaprensivo (Lc 16, 22). El pobre, que comía de las migas que caían del rico opulento, es llevado al «seno de Abraham». El símil está basado en la costumbre oriental de los comensales que en el banquete están reclinados: entonces el que está a la derecha está tendido «en el seno» del anfitrión (Jn 13, 23); así, Lázaro el pobre ocupa el sitio de honor en el banquete escatológico (mt. 8, 11) junto al gran patriarca, que es el anfitrión. En la perspectiva de la parábola se contraponen el «seno de Abraham» y el *Hades.* En un texto rabínico posterior a Jesús la madre dice al último hijo que va a ser martirizado: «Tu serás llevado al *seno* de nuestro padre Abraham[69]; y en otro texto rabínico se dice: «¿Y quieres tu que todos y tus hermanos yazgan (sin tí) en el *seno de Abraham*?»[70]. De todos modos esta denominación de «seno de Abraham» es tardía, posterior a Cristo. El origen de la expresión habrá que buscarla en el A.T., cuando se dice que al morir los hebreos se «reúnen con sus padres» o se «duermen con sus padres»[71].

68. Traducción de J. DERESSE, París 1959, p. 22.

69. Cf. ThWNT III, 825.

70. *Pes.r* 43; En *Quid.*b 72a/b. El patriarca Yehuda I al morir dice de otro rabino: «Hoy él está en el *seno de Abraham*». ThWNT III, 825.

71. Cf. Gen 25, 8; 50, 29. 33.

En 4 *Mac* se dice que Abraham o los tres patriarcas reciben a las *almas* de los mártires; de ahí el símil de recostarse en el seno del patriarca en el banquete escatológico.

En la literatura apocalíptica judaica intertestamentaria se habla de los *justos* que están separados de los pecadores en espera del juicio final[72]; y tienen unos «ángeles custodios» para guardarlos como la pupila de sus ojos»[73]. Es, pues, un *estado intermedio* de las *almas* de los *justos*. Allí está la «morada del santo... con los ángeles justos y su lugar de *descanso* con los *santos;* y allí pedían e *intercedían* por los hombres, y la justicia fluía ante ellos como el agua, y el *perdón* como rocío sobre la tierra» (*Hen* 37, 4s); «los justos y elegidos estaban ante el *Elegido* por los siglos de los siglos, y su habitación estaba bajo las alas del *Señor de los Espíritus,* y todos los *justos* y *elegidos* brillaban ante El como el resplandor del fuego, y sus labios glorificaban al *Señor de los Espíritus*» (Hen 39, 6s). Esto parece ser como una descripción del Apocalipsis cristiano. Los *justos,* pues, ya después de la muerte y *antes* del *Juicio final* tienen una felicidad *casi completa,* y están ante el *Elegido* o *Mesías, preexistente.* En *Test. Aser* 5, 2 se habla de una discriminación al morir, pues el *alma* del difunto se encuentra con el «ángel de paz» o con *Beliar* según sus obras buenas o malas. Según *Apoc. Baruc* 14, 11 «los justos esperan el Fin y sin miedo, porque tienen muchas obras almacenadas en los «promptuaria». Pues Dios cuida de los que murieron *«para preservarlos» (48, 6). Pero tienen que esperar ahí hasta que se complete* el *número* de los *justos* (4 *Esd* 4, 35s).

Al morir se pesaban las acciones de los hombres en un *juicio* particular (*Hen* 14, 4; 41, 1). Y «siete días tendrán las *almas* libertad para ver estas cosas» (4 *Esd* 7, 101), es decir, examinar su conciencia. Todas estas concepciones judaicas flotaban en los círculos judaicos del tiempo de Jesús y cuando se redactaban los escritos apostólicos y los Evangelios, y han de tenerse en cuenta para valorar el sentido de las ideas neotestamentarias como la de una *situación intermedia* de las *almas* separadas de los cuerpos antes de la *resurrección.*

72. *Henoc et.* 22, 3. 9.
73. *Henoc et.* 100, 5; cpt. 102-104.

2. Estado intermedio: «estar con Cristo»

Jesús poco antes de morir declara al ladrón arrepentido que en este mismo día «estaría con él» en el *Paraíso* (Lc 23, 43), es decir, en el lugar de reposo y de felicidad de la expectación judía ambiental[74], que puede ser el «seno de Abraham» de Lc 16, 22, o *lugar de espera de la resurrección.* Por otra parte Jesús, a propósito del signo de Jonás, declara que «el *Hijo del hombre* estará tres días y tres noches en el corazón de la tierra» (Mt 12, 38-41), antes de resucitar; pero no concreta nada sobre la situación de su *alma* en esos tres días; pero los Padres antiguos relacionan esto con su «descenso a los infiernos»[75], y relacionan las apariciones de los *santos* en Jerusalén según la versión de Mt 27, 52-53), como si la acompañaran al salir el *alma* de Jesús a la región subterránea[76]. En todo caso el buen ladrón al pedirle a Jesús que se acordara de él cuando estuviera en «su reino» pensaría, conforme a la expectación popular judía, en el establecimiento del *Reino mesiánico* temporal; pero Jesús le dice que le va a hacer compañía «hoy mismo» en una nueva situación de felicidad, ya que su «Reino» no es de este mundo (Jn 18, 36). Por eso, su «Reino» es el «Paraíso» del más allá (Lc 23, 43) sin especificar más, y Jesús da a entender que en él ocupará el puesto principal, ya que el buen ladrón se asociará a su persona de un modo especial sin dolor ni angustia.

Por su parte, san Pedro en su discurso apologético de Act. 2, 24s declara que Dios no «ha abandonado a Cristo en el *Hades,* librándole de la corrupción» corporal por la *resurrección.* Así, pues, el apóstol da por supuesto que el *alma* de Jesús ha ido al *Hades* o región de los muertos, y que ha retomado después su cuerpo quedando en estado glorificado. San Pablo en Rom 10, 6-7 parece aludir también a este descenso del *alma* de Jesús al *Hades* o «abismo»: «Dios que ha hecho *descender* a Cristo al *abismo* para hacerlo subir de entre los muertos». El apóstol parece aludir a una idea comun-

74. Cf. 4 *Esd* 7, 36; *Hen. et.* 61, 12.

75. Cf. S. Ireneo, *Adversus Haereses* V, 31; PG. 7, 1209; S. Cipriano, *Testimonia adversus Judaeos* II, 25; P. 4, c. 717; S. Jerónimo, *In Mat., Pl. 36, c. 82.*

76. Cf. J. Charrue, en «DBS» II, c. 411.

mente aceptada por los creyentes cristianos de su tiempo. Y en Col 1, 18 se dice de Cristo que es «el primogénito de entre los muertos», es el primero que sale de la región del *Hades* o de los difuntos, pues es «la primicia de todos los que están dormidos» (1 Cor 15, 20) o muertos. Pero es en 1 Pe 3, 18-20 donde se precisa más la idea de que Jesús bajó a la región de los muertos para salvarlos: «Cristo ha muerto... en *espíritu* (πνευματι) ha ido a predicar a los *espíritus* (πνευμασιν) que están en la prisión, incrédulos en otro tiempo, cuando la longanimidad de Dios mostraba su paciencia, en los días de Noé, cuando la construcción del arca». En 2 Pe. 2, 4 el apóstol habla de «siglos de tinieblas en el *Tártaro*» o región subterránea, a donde ha enviado a los *ángeles malos* en espera del *Día del juicio* (Jud. 5); en *Hen* 64 se habla de los *ángeles malos* encerrados en su lugar, y en Ap 20, 7 se dice que está *Satán* allí encerrado durante un milenio. Pero no se dice que serán liberados de esa situación cuando llegue el último juicio. El apóstol viene a decir que la redención obrada por Cristo con su sangre ha sido tan grande, que ha servido para librar a las *almas* de los pecadores que habían provocado el diluvio (Gen 6, 1-6).

Así, en 1 Pe 4, 5-6 declara que los blasfemos tienen que dar cuenta al que ha de juzgar a vivos y a los muertos; por eso el *Evangelio* es anunciado también a los *muertos,* para que juzgados según los hombres en cuanto a la carne, vivan según Dios en cuanto al *espíritu*». Y se anuncia un *juicio universal* conforme a una catequesis que supone ya conocida de los fieles (3, 19-20). Y se contrapone el juicio que dan los hombres «según la carne» y el que otorga Dios «según el espíritu». Es la contraposición de la *muerte física* y de la vida *espiritual* del alma. El apóstol cree que Cristo ha ido a predicar al *Hades* para que los muertos tengan vida «espiritual» según Dios. En Ap 1, 18 se ponen en boca de Cristo estas palabras: «Yo he sido muerto y he aquí que soy viviente por los siglos de los siglos, pues tengo las llaves de la muerte y del *Hades*»[77]. La afirmación del vi-

77. La expresión «puertas de la muerte» o *sheol* aparece en Sal 9, 14; Job 38, 17; Is 38, 10; Sab 16, 13; los babilonios creían que la morada de los muertos estaba cerrada con murallas y cerrojos. Cf. P. DHORME, *Le séjour de morts chèz les Babyloniens et les Hébreux,* «Revue Biblique» 1907, 65-72, cf. STRACK-BALLERBECK, *Kommentar...* I, 736s; IV, 1089-1090.

dente de Patmos es que Cristo tiene la *plena soberanía,* incluso sobre la *muerte* y la *región de los muertos.*

Pero el texto más interesante sobre el *más allá* inmediatamente después de la muerte es el de 2 Cor 4, 16-5, 1-10. Después de declarar Pablo que los apóstoles están continuamente en trance de muerte para llevar la vida espiritual (4, 11), confiesa su esperanza en la *resurrección* asociado a Jesús con los corintios (v. 14), de este modo mientras el «hombre exterior» o *corporal* se va corrompiendo el «hombre interior» o *espiritual* se «va renovando día a día», pues como apóstol «lleva en el *cuerpo* el *suplicio mortal* (νεκρωσιν) de Cristo para que la *vida* de Jesús se manifiesta en el cuerpo de nosotros» (v. 10). El apóstol quiere explicar porqué lleva una vida tan lastimosa sin esperanza de retribución humana ni consuelo temporal; y es que «mientras vivimos estamos siempre entregados a la muerte por amor de Jesús, para que la *vida* de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal» (v. 11); de este modo hay un doble fenómeno contrapuesto: de un lado una *nekrósis* continua o muerte por desgaste de los sufrimientos, pero de otro una nueva «vida» surge de esa lucha estando expuestos a la muerte: es la que proviene de Jesús resucitado, que será la fuente de nuestra resurrección (v. 14). Y todo ello es fruto del «Espíritu de fe» (v. 13).

Los apóstoles son, pues, un «espectáculo» para el mundo (1 Cor 4, 9), ya que, a pesar de su debilidad corporal, siguen en la lucha a punto de desfallecer, pero continuando en la brega perseguidos, sin ser abandonados por Cristo (2 Cor 4, 8-9). Es Pablo el gran luchador en la arena que no se rinde en espera de la «corona» de justicia» (2 Tim 4, 8) «incorruptible» (1 Cor 9, 25) que le dará el justo Juez. Porque los apóstoles son el «desecho» del mundo y «el estropajo de todos» (1 Cor 4, 13), pues por todas partes son «difamados».

Por eso, aunque la «muerte está trabajando» en los apóstoles, pues se están desgastando corporalmente, para sus fieles son la «vida» (2 Cor 4, 12). Así, la muerte física o *nekrósis* en la dura labor de la evangelización está acabando con el «hombre exterior», pero en realidad, a medida que el *hombre corporal* se desgasta y corrompe, el «hombre interior» o *espiritual* que vive de la fe, se está «renovando» y modelando cada día (v. 16). Este es el gran misterio de la vida eterna, pues «sepultados con Cristo» en el bautismo y por la fe, re-

sucitarán con él «espiritualmente» en la vida presente, y *corporalmente* cuando llegue el momento final de la historia (Rom 6, 4), «en una vida nueva», ya que han sido «complantados» a semejanza de su muerte, lo que tiene por resultado la «resurrección» (v. 5). La vida errante de los apóstoles predicando la Buena Nueva es una condena a muerte permanente (2 Cor 4, 8-10), pero es el único modo que muestra la «vida» que viene de Jesús (v. 10). Por eso, en los seguidores de Cristo hay un proceso «vivificador» en el mismo cuerpo mortal; pero este elemento «vivificador» (fruto de la fe), es «un tesoro en vasos de barro» (v. 7); y a pesar de su fragilidad, en ellos «se desborda el poder de Dios», mostrando así que no proviene de los hombres; pues ese «tesoro» es la «luz en nuestros corazones que hace resplandecer la ciencia de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (v. 6), es decir, nos da a conocer el *plan salvífico* de Dios a través de Cristo; y así, surge una esperanza que «vivifica» al «hombre exterior» que se está descomponiendo.

En realidad, el apóstol está polemizando contra los que atacan su autoridad, pues le echan en cara que no ha conocido al Señor en vida como los demás apóstoles; pero él presenta su trayectoria de sufrimientos como signo de ellos. Nadie ha sufrido más que Pablo en su ministerio apostólico (2 Cor 11, 24-28), pero aunque parezca «débil, se siente muy fuerte» (2 Cor 12, 10), porque «virtus in infirmitate perficitur» (v. 9), es decir, por la «fuerza» de Cristo» tiene derecho a «gloriarse en sus debilidades» el apóstol (v. 9); y en 2 Cor 1, 4-7 destaca el apóstol la doctrina de la *comunión de los santos:* los bienes espirituales son comunicables, y eso es lo que quiere hacer ver a los enemigos que ponen en entredicho su categoría de apóstol. Pero Pablo que esperaba la próxima *Parusía,* es decir, el encuentro con Cristo glorioso, que se aparecería en las nubes del cielo al son de la trompeta, incluso sin pasar por la muerte (1 Tes. 4, 15), ahora después de los peligros de muerte que ha tenido en Efeso (Act. 19, 23s) cree como posible y aun próxima esta, y su ilusión es encontrarse con Cristo después de muerto sin esperar a la *resurrección,* ni a la *Parusía* triunfante del Cristo glorioso para «entregar a Dios Padre el Reino, después de haber destruído todo principado y poder» (1 Cor 15, 24), «poniendo a sus enemigos como escabel de sus pies y destruyendo la *muerte,* el último enemigo; y entonces

una vez sometidas todas las cosas, él se sujetará a quien El todo se lo sometió para que sea Dios en todas las cosas» (24, 28). Es una concepción grandiosa y *totalizante,* que ahora en 2 Cor 5, 1-10 pasa a segundo plano, puesto que empieza a considerarse una nueva alternativa, la de pasar por el amargo trago de la muerte; pero ello tiene la ventaja de acercarle a Cristo, pues mientras «está en el cuerpo, está ausente de él» (2 Cor 5, 7), porque solo se le ve «por la fe y no por visión» (v. 8); sin olvidar la meta final de la *resurrección corporal* (2 Cor 4, 14).

Así, pues, el apóstol proclama aquí una situación provisional e *intermedia* de *vida feliz sin el cuerpo* en compañía de Cristo (v. 8); es decir, el apóstol supone que después de la muerte queda un sustrato personal *no corporal* en el ser humano, que es capaz de gozar de la *presencia del Señor,* aunque en espera de *recuperar el cuerpo* glorificado y «espiritual» cuando llegue la resurrección (1 Cor 15, 44), «incorruptible» (v. 42), llevando «la imagen del (hombre) celestial» (v. 49); pero entonces será «transformado» (v. 51) el *cuerpo corruptible,* porque «lo corruptible debe revestirse de la incorrupción» (v. 52), «revistiéndose de *inmortalidad*» (v. 53). Esta perspectiva gloriosa que colma plenamente al compuesto humano, ahora desde Macedonia, escribiendo a los fieles de Corinto después de haber «luchado con las fieras en Efeso» (1 Cor 15, 32) y a punto de ser linchado por las turbas, aparece en segundo lugar; y cree que debe buscar *otra vía de solución* al problema del encuentro con Cristo, que todos ansían, pero que se va trasponiendo a la lejanía, y así mantener la fe de sus lectores y convertidos de Corinto. Y la solución nueva que volverá aparecer en Flp 1, 23 más tarde, cuando esté cautivo, es que, aunque la muerte sea una necesidad inmediata, esa realidad trágica y contraria a nuestra naturaleza que no quiere «desvestirse», sino «supervestirse» de un *cuerpo glorioso* (2 Cor 5, 2-3), es que, sin esperar a la *Parusía* y a la *resurrección corporal,* hay ya un *encuentro espiritual con Cristo* después de la muerte. Así, pues, ahora en su mente hay *dos planos superpuestos* que él quiere inculcar a sus lectores: el *inmediato después de la muerte,* que supone un *juicio discriminatorio* según las buenas o malas obras realizadas por el cuerpo «*ante el tribunal de Cristo*» (v. 9), y el horizonte lejano de la *resurrección* y de la *Parusía* una vez recuperado al cuerpo en un esta-

do «espiritual» e «incorruptible» semejante al *hombre celeste* que es Cristo (1 Cor 15, 49).

Por eso, el apóstol dice que «no debemos desfallecer», porque «nuestro hombre exterior» o *corporal* se vaya «corrompiendo», porque al mismo tiempo se va formando y «renovando nuestro *hombre interior* o *espiritual,* que vive de la fe y de las «arras del espíritu» (21 Cor 5, 5); el «hombre exterior» es el ψυχικον en contraposición al «hombre interior» que es el πνευματικον; es la personalidad invisible y espiritual que se está formando al vivir de la fe y de la esperanza en Cristo, y a medida que pasa se va rejuveneciendo para prepararse al encuentro con Cristo después de dejar la envoltura corporal (v. 16). En esta contraposición del «hombre exterior» y el «hombre interior» no es necesario ver reflejos de teorías *gnósticas* o *dualismos* platónicos, aunque el apóstol pudo utilizar una terminología que flotaba en el ambiente filosófico, porque en el helenismo es común la contraposición del *alma* y el *cuerpo* como elementos opuestos, artificialmente unidos; pero ya en Sab 9, 15 se dice: «el *cuerpo corruptible* agrava el *alma,* y la *morada terrestre* oprime a la *mente pensativa*», lo que refleja ya un *dualismo* mitigado de tipo platónico, pues no se supone que el *alma* sea preexistente, ni que el cuerpo sea la «cárcel del alma»[78], pero se supone que las *almas* separadas del cuerpo, si han sido justas, van al encuentro con Dios para reinar con él (Sab 3, 1.8) y «su esperanza está llena de inmortalidad» (v. 4), porque «Dios creó al hombre *incorruptible* y lo hizo a imagen de su propia naturaleza» (Sab 2, 23).

Para Pablo el «hombre exterior» es la *envoltura corporal* «fragil» (v. 7); no es el «hombre viejo» de Rom 6, 6; Ef 4, 22; Col 3, 9, propenso a lo «carnal», ni el «cuerpo de pecado» (Rom 6, 6), es decir, el hombre cautivo de su concupiscencia carnal, el *sarkikós,* sino que es «nuestro ser y personalidad con sus debilidades y grandezas eventuales, pero como vistos desde afuera y penetrable a la inteligencia de los *psyquikoi* en todas las manifestaciones de la *actividad exterior;* sometido a los trabajos y a la caducidad y a la muerte»[79].

78. Cf. C. LARCHER, *Le livre de la Saggese* (Paris 1969), I, 89.
79. B. ALLO, *Seconde Epître aux Corinthiens.* Paris (1956), p. 135.

Mientras que el «hombre interior» es el que no se ve, nuestra personalidad invisible vivificada por la fe (Rom 7, 22; Ef 3, 6). No es lo mismo que el «hombre nuevo» de Ef 2, 15; 4, 24, que es la «nueva creación» (2 Cor 5, 17; Gal 6, 15), que es la personalidad regenerada por la gracia de Cristo. La expresión «hombre interior» tiene un sentido más amplio y neutro, pues designa a la realidad humana actual revestida del cuerpo; pero actuado por el *pneuma,* se va «renovando» y conformándose en «nueva creatura» para hacerse digno del encuentro con Cristo después de la muerte. Y esto no se ve desde afuera, por eso el «hombre interior» es solo captable a la luz de la fe y del misterio de la *gracia* que nos «hace hijos de Dios» y nos da el espíritu de adopción (Rom 8 15. 23). En Col 3, 9 el apóstol dice a los lectores: «revestíos del *hombre nuevo*» en paralelo con el «revestíos de entrañas de misericordia» (v. 12); es el «revestirse de Cristo» de Rom 13, 14; Gal 3, 27, es decir, de las *nuevas cualidades* que nos transforman por imitación en otros Cristos. Este «hombre interior», que *vive de la fe,* no muere con el cuerpo, y por eso tiene poco que ver con el «hombre esencial» o «hombre de la mente» de los *gnósticos* y *herméticos*[80]. Platón habla también del «hombre interior» y de su envoltura exterior[81]; Epicteto contrapone el «hombre interior» y el «hombre exterior»; y también Plotino[82]. Aunque estos dos autores son posteriores a Pablo, este pudo tomar la terminología del ambiente popular filosófico, pero cambiando su sentido, porque para él lo que transforma al «hombre exterior» en «interior» no es la consideración de la *mente* y la mera *introspección* filosófica, sino la *fe en Cristo* que trae una promesa de inmortalidad, porque el que tiene fe «no mira las cosas que se ven, sino las que no se ven (2 Cor 4, 13), que son «eternas», mientras que aquellas son pasajeras (v. 18).

Precisamente, como tenemos un «hombre exterior» y una «morada terrestre a modo de tienda», que se está disolviendo, también tenemos una «edificación proveniente de Dios, no construida por manos humanas y *eterna* en los *cielos*», correspondiente al «hombre interior» que vive de la *fe,* lo que engendra esperanza. La «morada

80. Id. *Ibid.*, p. 136.
81. Cf. Platón, *Republ.* IX, 888s.
82. Cf. Plotino, *Enneada* I, 1. 10.

terrestre» es como una «tienda» que se desmonta y cambia de lugar con facilidad (2 Cor 5, 1). No es un «edificio» estable como es el definitivo que está «en los cielos» (v. 1); nuestro *cuerpo* o «morada terrestre» es como una «tienda» que se desmonta para seguir la caravana de las generaciones; es un símil muy bíblico tomado del ambiente beduino de la época patriarcal y del desierto (cf. 2 Pe. 1, 13. 14).Pero a pesar de que esta «tienda» es pasajera y provisional, queremos conservarla, por eso «gemimos en esta nuestra *tienda,* anhelando *sobrevestirnos* de aquella *nuestra habitación celestial,* para que *revestidos,* no nos encontremos *desnudos* (del cuerpo) para que lo *mortal sea absorbido por la vida*» (v. 4). El apóstol, pues, representando la situación trágica del ser humano, que no quiere morir ni perder la envoltura corporal, desea pasar a la situación de «supervestido» (v. 2), a la situación gloriosa después de la *resurrección* e incluso conforme a sus antiguas ilusiones ser arrebatado en vida al encuentro de Jesús triunfante en la *Parusía* (1 Tes. 4, 15; 1 Cor 15, 51) siendo así «transformados» en un *cuerpo glorioso» de modo que lo «corruptible* se revista de *incorrupción,* y que este *ser mortal* se revista de la *inmoralidad*» (1 Cor 15, 53). Este es el «summum desideratum», pero está antes la perspectiva de la *aparición próxima* del Señor glorioso, y así el cristiano tendrá que contentarse con ir a «morar con Cristo», pero pasando por el trance amargo de la muerte.

Este es un nuevo horizonte distinto del *escatológico final* que aparece todavía en la epístola que hace menos de un año escribió a los fieles de Corinto; los sufrimientos en Efeso peleando con «las fieras» que le pusieron a las puertas de la muerte, le hacen tener el presentimiento de que tendrá que abordar el problema de la muerte, pero iluminándola a la luz de otra *visión nueva;* pues lo importante es «morar junto al Señor» (v. 8), porque la situación actual, en realidad, es desventajosa, porque «mientras moramos en este cuerpo, estamos *ausentes del Señor*» (v. 6), teniendo que contentarnos con la nebulosa de la *fe* sin tener «visión» clara directa de su presencia bienhechora y queremos descifrar el «enigma» (1 Cor 13, 12). Para ello es preciso «partir del cuerpo» por la muerte, pues solo así perderemos el sentimiento de «exilio» que tenemos en espera de «morar junto al Señor» (v. 8). Esta es una idea totalmente nueva en

la teología paulina que volverá a aparecer sólo en Flp 1, 23, como veremos. Pero esa «desnudez» o falta de cuerpo no será definitiva, porque en el horizonte base está la espera de la *resurrección* corporal (2 Cor 4, 14), pero de momento se presenta lejana para el apóstol y los cristianos de su tiempo. Esta perspectiva *intermedia* o provisional de supervivencia de la *personalidad espiritual sin el cuerpo* no es la de la filosofía platónica, que supone que el *alma* después de la muerte entra en su etapa definitiva libre ya de la «prisión» del *cuerpo;* la idea de *resurrección* es desconocida para el mundo helénico; y entre los judíos aparece por primera vez a mediados del s. II a. C., quizá por influencia iránica[83] en el suelo palestinense, pero también se extiende al judaismo alejandrino como aparece en 2 Mac 7, 1s. El apóstol considera la pérdida del *cuerpo* como algo que contraría al hombre, por eso dice que «gemimos» para no ser «desvestidos», sino «supervestidos» con el *cuerpo glorioso* (2 Cor 5, 2); pero si esto no es posible ahora, queda el consuelo de que aun *sin el cuerpo* la *personalidad humana espiritual* va a «morar junto al Señor» (v. 8), pero sin abandonar la idea de la *resurrección corporal,* cuando volverá a ser «revestido» (v. 2) de su envoltura *corporal,* compañera de sus fatigas apostólicas.

Porque, aunque la «mansión terrestre a modo de tienda» (v. 1) nos crea problemas y tribulaciones, es nuestra envoltura normal para poder realizar *obras* «buenas o malas» y así, presentarnos ante el «tribunal de Cristo» (v. 10); el *cuerpo* es el instrumento por «medio» del cual se realizan (v. 10). Esta es una concepción totalmente opuesta al *platonismo* y *gnosticismo dualista.* El *cuerpo* es nuestro *compañero natural* e *instrumento de nuestra actividad espiritual;* por eso, el anhelo del apóstol es que este «cuerpo» *se transforme* (1 Cor 15, 51) en *forma gloriosa* a semejanza del de Cristo, el «hombre celeste» (1 Cor 15, 49). Pero esta perspectiva ideal no es viable, y es necesario afrontar la *muerte* como *primer paso* para encontrarse con Cristo (2 Cor 5, 8) en una situación de espera respecto de la *Parusía* final gloriosa y triunfante. Así, esa situación inmediata después de la muerte es un *paréntesis* entre esta vida y el encuentro con

83. Véase M. García Cordero, *Judaismo y Parsismo,* en «Religión y cultura» XXVI (1980), 693s.

Cristo glorioso en la *Parusía,* revestidos de nuevo del *cuerpo* glorioso y «espiritual» (1 Cor 15, 44).

Pero el deseo de «morar con el Señor» (2 Cor 5, 8) es tan grande, que el apóstol desea despojarse del *cuerpo* para dejar esta situación de estar «ausentes del Señor» (v. 6), de exilados a la luz parcial de la *fe* sin tener todavía la claridad luminosa de la «visión», pues «caminamos en fe y no en *visión*» (v. 7), es decir, vivimos de unos atisbos, no de una presencia inmediata («per speculum, in aenigmate») esperando ver a Dios «cara a cara» (1 Cor 13, 12). Por eso, para Pablo, cuya vida es Cristo, «el morir es una ganancia» (Flp. 1, 21), pues desea disolverse y *estar con Cristo*» (v. 23). De ahí que es mejor *ausentarnos del cuerpo* y «tomar domicilio junto al Señor» (2 Cor 5, 8). Así, la *muerte* es una *liberación,* en cuanto que da término a nuestro «exilio», separados de Cristo. Esto debe sobreponerse a nuestra tristeza instintiva de «desnudarnos» de nuestra «mansión terrena» que está en trance de deshacerse (v. 1. 2), porque el deseo de estar con Cristo debe sobreponerse al de no querer abandonar nuestra «tienda» terrena. El apóstol no menciona el término de *alma* (ψυχη) separada al estilo de Sab 3, 1 y la filosofía platónica, sino que supone que el *sujeto consciente* sobrevive a la desaparición del cuerpo y puede mantener relaciones de *felicidad* «junto al Señor» (v. 8). Por eso, no basta una actitud de *resignación* ante el hecho necesario de la muerte, sino superar este trance con *ilusión* porque es la condición necesaria, para encontrarse definitivamente con el Señor, aunque esta nueva situación es de «espera» para volver a ser «supervestido» con el *cuerpo glorioso transformado.*

Por otra parte, nuestra suerte se elabora en la vida presente con *obras* «buenas o malas realizadas por el *cuerpo*» antes de presentarse al «tribunal de Cristo» (v. 10). Justamente, durante el «exilio» ausentes del Señor es cuando tenemos que hacer méritos para pasar el *juicio particular* inmediato a la muerte ante el *tribunal de Cristo,* sin que ello prejuzgue la existencia del *juicio final* cuando llegue el momento de la *Parusía.* También esta es una *idea nueva* en la teología paulina, pues antes todo se relacionaba con el «día de Dios», el *juicio final* de la historia conforme a la tradición, aunque no falten textos apocalípticos judaicos donde se hable o suponga un *juicio particular* para cada persona al morir, lo que decide su suerte final,

si bien debe ser *confirmada* después en el *juicio final* [84]. Así, pues, Pablo a *esta expectativa conocida de un sector del judaismo,* le da una versión cristiana, ya que la decisión es «ante el tribunal de Cristo» (v. 10), no el de Dios de la historia, aunque ya en Mt 25, 31 se presenta al «Hijo del hombre» presidiendo el *juicio final* definitivo, y dando las sentencias discriminatorias sin apelación (v. 34-46), pues los «benditos» que han hecho obras de benificencia recibirán el «Reino preparado desde la creación del mundo», mientras que los que cerraron sus entrañas a la misericordia «irán al suplicio eterno», y los justos a la «vida eterna» (v. 46).

Por consiguiente, en la catequesis primitiva ya se creía en la *intervención judicial de Jesús* al fin de la historia. Pablo aquí *adelanta* este juicio para decidir la situación «provisional» del difunto antes del fin de los tiempos. Es una *novedad teológica* que no aparece en otros escritos apostólicos, porque el autor del *Cuarto Evangelio* tiene otra perspectiva: el que *cree* en Jesús como enviado del Padre y cumple sus preceptos, ya entró en la «vida eterna» [85], y de hecho, Jesús «no juzga a nadie, sino que cada uno se juzga» según la actitud que tome ante él, y como tal, decide su suerte, ya en esta vida, pues «el que no cree ya se condenó» (Jn 3, 18) sin necesidad de esperar un veredicto escrito solemne. Son *distintos esquemas teológicos* que encontramos en los escritos evangélicos y apostólicos según las *nociones soteriológicas* y *escatológicas* de cada autor. El autor del *Cuarto Evangelio* trabaja ya bajo el esquema de una *escatología realizada* sin dramatizaciones posteriores.

En este supuesto Pablo dice que tenemos que ser «gratos» a Cristo con nuestras buenas obras para obtener un veredicto favorable ante su tribunal (v.91).

De este modo la desaparición de la «tienda» o «mansión terrestre» [86], lejos de hacerse trágica, se esclarece al esperar encontrarse *in-*

84. Véase M. García Cordero, *La esperanza del más allá en el Judaismo contemporáneo de Jesús,* «Ciencia Tomista», 113 (1986), 220 s.

85. Cf. Jn 5, 24; 1 Jn 3, 14; Rom 6, 4. 11; 8, 6.

86. El símil de la «tienda» para designar la vida humana o el cuerpo aparece en Is 38, 12; 2 Pe 1, 13; *Sal. Sal.* 9, 15. Es un símil corriente en los pitagóricos, que llaman «tienda» al *cuerpo* que alberga al *alma* (Cf. B. Allo, *Seconde Epître...* p. 138). En la literatura latina se habla de la «aliena domus». «hospitium», «diversorium terrestre», contrapuesta a la astral: Cf.

mediatamente después con el Señor (v. 10), y esta es la «morada eterna no hecha por hombres en los cielos» (v. 1). Pablo utiliza dos metáforas convergentes; la de la «morada» y la del «vestido»: así la «terrestre» es sustituida por la «celeste», y el «vestido» del *cuerpo*», que de momento desaparece, volverá a recuperarse en un «supervestido» (v. 5) definitivo y «espiritual» (1 Cor 15, 44). Es un cuerpo nuevo «trasformado» (v. 51). Los griegos estaban acostumbrados a ver cuerpos desnudos en el gimnasio, y en su arte representan en el cuerpo desnudo la máxima perfección; esto no es asimilable para el judío Pablo, que como todos los semitas, es muy pudibundo, pues la desnudez es vergonzosa (Gen 3, 10). Por eso, el hombre completo debe perpetuarse también en su cuerpo recuperado y trasformado. En todo caso Pablo supone que el «hombre interior», que se está «renovando» cada día a medida que el «exterior» se destruye, sobrevive a la muerte, porque se nutre de las «arras del Espíritu» (v. 5), que se manifiesta en la fe, esperanza y caridad, pues, «si morimos con Cristo, viviremos con él» (Rom 6, 8).

Por eso el apóstol dice que su «vivir es Cristo y *morir una ganancia*» (Flp 1, 21); y así ahora que está en la cárcel, no sabe si podrá continuar viviendo y tiene ante sí una disyuntiva: desear seguir viviendo para ser útil a los convertidos (Flp 1, 24) o «morir para estar con Cristo» (v. 23) y esto es lo que más «desea». Es la misma perspectiva de 2 Cor 5, 1-10. La afirmación de Flp 1, 23 es posterior a aquella en unos cuatro años, y desde entonces han pasado muchas cosas; y en su modo de declarar su pensamiento da por supuesto que los fieles creen ya en un *encuentro con Cristo después de la muerte antes de la resurrección.* La prisión de Pablo era muy indulgente y le permitía continuar una exhortación a la vida de fe entre los cristianos (Act 28, 16); y por eso, espera verse libre de la cárcel y poder visitar a los fieles de Filipos (Flp 2, 24) y esto le consuela; pero sí se dejara llevar de sus deseos íntimos, preferiría «morir para estar con Cristo» (1, 23), pues está seguro de que la muerte le lleva a la «vida» verdadera y plena en el Señor. En Pablo las expresiones «estar con Cristo» (Flp 1, 23), «vivir en él» (1 Tes

CICERÓN, *Tuscul.* I, 11, 22; *De senectute* 23). San Pablo podría conocer este símil del ambiente cultural del mundo greco-romano.

5, 10) y «habitar junto al Señor» (2 Cor 5, 8) son como un comentario a la promesa de Jesús al ladrón arrepentido: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23, 43), aunque no parece conocer este dicho del Señor, pues en caso afirmativo lo utilizaría en sus argumentaciones; pero la idea flotaba en la catequesis cristiana al lado de la expectación de la *Parusía* y de la *resurrección.* Y todo da pie para que Pablo lo incorpore a su esquema teológico.

El cristiano está «*en* Cristo» en esta vida, pero después «está *con* Cristo», pues por el bautismo ha sido injertado en Cristo, muriendo al pecado y resucitando para una vida nueva[87]; pero este no es el estado definitivo[88], por eso «la muerte es una ganancia» (Flp 1, 21), pues se pasa de «estar *en* Cristo» a «estar *con* Cristo» en el encuentro definitivo.

Pero en la misma epístola, antes de expresar su deseo de «estar con Cristo» Pablo exhorta a los fieles a ser «puros para el *día de Cristo*» (Flp 1, 6. 10; 2, 16), que es el de la *Parusía,* como concreta en Flp 3, 20: «Porque *nuestra ciudadanía está en los cielos,* de donde *esperamos al Salvador,* al Señor Jesucristo, que *transformará nuestro humilde cuerpo conforme a su cuerpo glorioso* en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas». Así, pues, de un lado, sigue como en 2 Cor 4, 14, esperando la *resurrección corporal,* y del otro, admite una *situación intermedia* después de la muerte antes del «día de Cristo» o *Parusía* (Flp 1, 23). De este modo esa *felicidad provisional* que confiere la compañía de Cristo después de la muerte es para él como el preludio y *anticipación* del encuentro definitivo con el «cuerpo glorioso» (Flp 3, 2). Dos horizontes se entreveran en su mente en ambas epístolas; y solo en estos textos: porque normalmente no habla sino solo de la *Parusía* y *resurrección corporal* como triunfo sobre la muerte (1 Cor 15, 55).

Y la muerte como «partida» que aparece en 2 Cor 5, 8: («partir del cuerpo») es noción helénica; así se dice en la *Apología de Sócrates:* «Si la *muerte* es como una *partida* de un lugar para otro» (40 e)... y suponiendo que en el más allá los dioses destribuyen equitativamente la justicia, se pregunta Sócrates si no es mejor «partir»

87. Cf. 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15; Ef 2, 10.
88. Cf. Flp 3, 13-14; 1 Cor 4, 4; 9, 27; 10, 12.

para llegar a esta situación feliz (*Apo. Socrat* 41 a). Platón en *Fedón* 63 b c declara que la muerte es marchar al encuentro de otros hombres mejores, es decir, hacia los *dioses;* por eso, al tomar la cicuta, Sócrates declara: «Este *viaje* que se me ha impuesto al presente está acompañado de una *dichosa esperanza*» (*Fedón* 67 b), pues «el alma una vez separada del cuerpo irá hacia el *Hades cerca del Dios bueno y sabio* (*ibid.* 80 b). Es la misma idea que recogerá Cicerón: «Por la muerte *se emigra* de este mundo al otro... si es cierto que la *muerte* es una *emigración*»[89]. Pero esta idea de la *muerte* como un *viaje* o emigración es común a muchos pueblos; ya los antiguos hebreos suponían que la muerte llevaba como consecuencia reunirse con sus antepasados[90]. Pablo, pues, no tomó el símil necesariamente de la literatura *helénica,* sino que pudo ocurrírsele a él dentro de una lógica mental común. Pablo en 2 Cor 5, 1-10 y Flp 1, 23 junta las *dos* perspectivas: la *helénica* de la supervivencia de la *personalidad sin el cuerpo* que encuentra su felicidad después de la muerte en compañía de Cristo, y la *judía* de la esperanza de la *resurrección* en un horizonte más lejano. Las ilusiones de la próxima *Parusía* y de la resurrección de los cuerpos se retrotraen al fin de los tiempos, conforme a las perspectivas *apocalípticas* judías.

Y Pablo presenta esta nueva disyuntiva de «morar ante el Señor» (2 Cor 5, 8) como algo conocido y admitido sin dificultad: «sabemos» que tenemos una «edificación *eterna* en los cielos» en sustitución de la «terrestre» que se está desmoronando como «tienda» frágil que es (v. 1). En realidad, estas palabras pueden referirse al cuerpo «espiritual» y glorioso después de la *resurrección,* creencia que aparece como básica en todos los escritos paulinos, pero en el v. 8 presenta otra perspectiva *exterior a la resurrección:* la de estar con Cristo *sin el cuerpo,* lo que vuelve a aparecer en Flp 1, 23. Por eso, desea «partir» (v. 8) de la actual situación de «exilio».

Ya los filósofos *estoicos* y *platónicos* hablaban de la necesidad para el filósofo de prepararse la «partida» por la reflexión, destacando

89. Cf. *Cicerón, Tuscul.* I, 97-99. 118; *Republ.* VI, 15; *De senectute* 84; *De divinatione* I, 53; SÉNECA, *Consolatio ad Marciam* 25, 1; 23, 2; *Epist.* 102, 24: FILÓN, *Rer. div. her.* 82; *Confus. ling.* 77-78; *Somnia* I, 180; *Migrat. Abr.* 189; *Quaest. in Gen* III, 11; MARCO AURELIO II, 17.

90. Cf. Gen 25, 8; 50, 29. 33.

la identidad intelectualista del hombre. Así, Epicteto dice: «Hombres, *esperad a Dios;* cuando él dé la señal y os libere de vuestro servicio, entonces *partiréis* hacia él. Más por el momento soportad el permanecer en este puesto donde él os ha colocado. *Es breve* en verdad *nuestra morada* aquí abajo, y es cómoda para los que viven en tales disposiciones» (I, 9. 16-17). Porque la vida debe ser una *preparación* para la muerte de modo que el filósofo se vaya «desligando de lo sensible que nos ata»[91]. Por eso Cicerón proclama con énfasis: «Tota philosophorum vita *commentatio mortis* est»[92]; y Simplicio, comentando a Epicteto (I, 10), dice: «Platón y Sócrates afirman que *la muerte es un bien,* y que es preferible a la vida en el cuerpo, no solo para algunos sino para todos»[93]; pero Pablo no acepta que perder el cuerpo sea un *bien,* sino relativo en cuanto que nos da la oportunidad de encontrarnos con Cristo, pero al mismo tiempo con la esperanza de recuperarlo glorioso en la resurrección (2 Cor 4, 14). Ya la idea de muerte como «salida» de este mundo para ir hacia otra situación mejor aparece en Sab 7, 72; 7, 6, por eso la muerte es un «éxodo» o *partida* hacia otra situación mejor. Ya hemos visto que Sócrates espera encontrarse con los hombres grandes del pasado después de la muerte[94]; y en *Fedón* 63 bc se presenta a los *dioses* como compañeros del difunto (85 a). Y en los epitafios helénicos es corriente la afirmación de que el *alma* del difunto «está con los dioses»[95]; y según Epicteto, ya durante esta vida debemos procurarnos la compañía de estos amigos divinos[96]. En una inscripción funeraria del s. I d.C. se dice: «*Partió hacia los dioses,* y *vive en compañía de los inmortales*»[97].

San Pablo da su versión cristiana de esta esperanza que flotaba en ciertos ambientes culturales y religiosos, ya que para él la suma felicidad es «estar con Cristo» (Flp 1, 23) «morar junto al Señor» (2 Cor 5, 8); en 1 Tes 4, 13-5, 12 el apóstol, pensando en la *Parusía,*

91. Cf. PLATÓN, *Fedón* 8 3 *a.b.;* 84 *a;* 67 *d.*
92. Cf. CICERÓN, *Tuscul.* I, 74.
93. Cf. ThWNT IV, c. 338.
94. PLATÓN, *Apología de Sócrates* 40 *c;* 41 *c.*
95. Véase B. ALLO, *La seconde epître aux Corinthiens,* Paris 1956, p. 132s.
96. Véase ID, *ibid* p. 134.
97. Véase ID *ibid.,* p. 136.

declara que Dios llevará a los elegidos con él; y entonces el encuentro con Cristo es «en las nubes» (4, 1), y así «estaremos con el Señor»; como se declara en Col 3, 4 y Rom 8, 17. Pero en 2 Cor 5, 8 y Flp 1, 23 se adelanta este encuentro con Cristo para después de la muerte y *antes* de la *Parusía* final. Y en 2 Tim 2, 12 se habla de «reinar con Cristo», lo que es una interpretación de las palabras de Jesús cuando dice que los apóstoles se sentarán sobre los doce tronos de Israel para juzgar[98]. En los textos de Qumrán se habla del ejército de los santos y de los hijos del cielo[99], y en un epitafio encontrado en Corozaín se lee. «Que él puede tener parte con los justos»[100].

Pero Pablo añade que «hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho por medio del cuerpo, bueno o malo» (2 Cor 5, 10); es decir, que la suerte de cada uno se decide en un *juicio particular* inmediatamente después de la muerte sin esperar al *juicio final* de la historia. Ya Platón en *Gorgias* 523-525 habla de un *juicio* sobre el hombre al morir, lo que determina su suerte en el más allá en la *metempsícosis* con una *nueva encarnación;* en ese juicio influían las buenas obras, la belleza y la riqueza; los *mejores* van a las *Islas Afortunadas*[101]; los *peores* al *Tártaro* como Sísifo y Tántalo[102]. Según Platón, *Zeus* decide que el juicio discriminatorio sea después de la muerte para que nada material influya en la decisión; en *Fedón* 114 d se habla de una *discriminación inmediata después de la muerte;* y la felicidad o la desgracia serán según las buenas o malas obras realizadas en vida. Quizá Pablo conociera estos planteamientos y le han servido para encontrar la «nueva vía» de solución al destino del hombre, ya que el horizonte de la *Parusía* y resurrección se postpone ante una eventual muerte. Pero no hemos de olvidar que ya en Sab 3, 1s se habla de la suerte del *alma* del justo que va a «reinar» con Dios después de la muerte sin alusión alguna a la resurrección. En 1 Pe 5, 10 se

98. Cf. Mt 19, 28; Ap 20, 4; Sab 3, 1; Ef 2, 5s.

99. Véase J. VAN DER PLOEG, *L'inmortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte,* en «Vetus Testamentum» 1952, 171; Cf. *Henoc* 621, 13-14; Jn 14, 23.

100. Cf. «Revue Biblique» 36 (1927), 471; 41 (1932), 62-103; *Henoc* 58, 2; 39, 8; 71, 16; 52, 14; «Biblica» 13 (1932), p. 144.

101. *Odisea* IV, 560s.

102. Cf. M. GARCÍA CORDERO, *El Hades de los antiguos helenos...* 203.

proclama: «El Dios de la gracia que os ha llamado en Cristo a la *gloria eterna*», pero no se concreta si esto ha de ser inmediatamente después de la muerte o en el momento de la *Parusía* conforme a la expectación corriente en la primitiva comunidad cristiana. En 2 Pe 1, 13-15 el apóstol espera ya la remoción de su «tienda» con la muerte, a pesar de que destaca tanto la esperanza de la *Parusía* del Señor en contra del escepticismo de muchos (2 Pe 13) después de la desaparición de «los cielos y la tierra actuales por el fuego» (v. 8). Séneca por aquella época recalca la idea de que el *cuerpo* es una *morada transitoria:* «Animun numquam magis *divinum* est quam ubi mortalitatem suam cogitat, et scit in hoc natum hominem ut vita defungeretur, nec demun esse *corpus,* seu *hospitium,* et quidem breve hospitium, quod relinquendum est, ubi te gravem esse hospiti videas» (*Epist* 120, 14).

La perspectiva de 2 Cor 5, 1-10 y Flp 1, 23 es tan nueva en relación con los esquemas de los otros escritos paulinos, que A. Sebatier declara que rompe con la tradición judaica: «En esta crisis (2 Cor 5, 8) su pensamiento acaba de desligarse de los últimos lazos del judaismo tradicional, y la *escatología* cristiana de emanciparse de los cuadros estrechos de la *escatología* farisaica; el *espíritu* acaba de triunfar sobre la *letra*»[103]. En realidad, puede considerarse como una nueva perspectiva que surge del *dinamismo místico* de comunicación con Cristo a partir del bautismo (Rom 6, 8); así la unión con Cristo inmediatamente después de la muerte es una continuación de la *afectiva* y *espiritual* que dimana de la fe; y de este modo empalma con la perspectiva de los escritos joánicos, en los que la *fe* es el principio de la «vida eterna»[104]. La *teología mística* lleva a estos planteamientos por su propia lógica, sin necesidad de buscar influencias exteriores, pues el cristiano ya es un «resucitado» *espiritualmente*[105]; de este modo la muerte corporal es absorbida por la «vida»[106], porque el «hombre exterior» es reemplazado gradualmente por el «hombre interior» (2 Cor 4, 16), que deja atrás al «hombre

103. A. Sebatier, *L'Apotre Paul.* (Paris 1912), p. 182.
104. Cf. Jn 5, 24; 1 Jn 3, 14; 3, 36; 6, 53s; 5, 13; 4, 14; 6, 11. 23; 5, 24. 40; 8, 51.
105. Cf. 2 Cor 4, 14; Rom 6, 4; Col 2, 12. 20; Rom 6, 8; Col 3, 3; 2 Tim 2, 11.
106. Cf. Gal. 2, 19-20; Flp 1, 21; 2 Cor 4, 10-11; 4, 16.

viejo»[107]; pues el «hombre interior» se deleita en lo que es de Dios (Rom 7, 22; Ef 3, 16), surgiendo así el «hombre nuevo»[108]; es el cristiano que por la *fe* y la *gracia* se ha transformado bajo las «arras del Espíritu» (2 Cor 5, 5); es una *nueva personalidad* que permanece después de la muerte y se encuentra con Cristo; por eso, en Rom 8, 8 se dice que «ni la vida ni la muerte pueden separarnos del amor de Dios que está en Cristo Jesús», porque «si vivimos, para el Señor vivimos; si morimos, para el Señor morimos; pero sea que estemos vivos o muertos, somos del Señor» (Rom 14, 8). Son expresiones *místicas* del apóstol que está como *cristificado* («Mi vivir es Cristo» Flp 1, 21; «Cristo vive en mí», Gal 2, 20); por eso, el «hombre interior» iniciado aquí con el cuerpo, encuentra su plenitud en el encuentro con Cristo después de la muerte. No es necesario esperar a la *resurrección* y a la *Parusía* para «morar junto al Señor» (2 Cor 5, 8).

3. La resurrección corporal

En tiempos de Jesús era común entre los judíos la creencia en la *resurrección* de los cuerpos, de modo que los *justos resucitaban* para la «vida eterna» y los *pecadores* para «la ignominia» (Dan 12, 2s). Solo los primeros formarían parte de la comunidad *teocrático-mesiánica* (perspectiva del libro de *Daniel*) o de un *estado de felicidad trascendente* en unos «cielos nuevos y una tierra nueva» después que haya perecido todo lo actual[109]. Esta esperanza la rechazaban los saduceos (Mt 22, 23; Act. 24, 15). Jesús puntualiza ante los saduceos que la vida de los resucitados no tiene nada que ver con la de acá, pues los resucitados serán «como los ángeles» sin casarse ni tener descendencia (Mt 22, 30); nada, pues, de un *mesianismo terrenal* conforme a la general expectación del pueblo judío de entonces. Y por otra parte, alude varias veces al *juicio final* (Mt 11, 2; 12, 41) que será precedido de la *resurrección general:* «Llega la hora en que

107. Cf. Rom 6, 6; Ef 4, 22; Col 3, 9.

108. Cf. 2, 15; 2 Cor 5, 17; Gal. 5, 15.

109. Véase J. Bonsirven, *Le Judaïsme...* I, 354; II, 253; Strack-Billerbeck, *Kommentar...* III, 829s.

cuantos están en los sepulcros oirán su voz y saldrán los que han obrado el bien para la *resurrección de la vida* y los que han obrado el mal para la *resurrección del juicio*» o condenación (Jn 5, 29). En realidad, esta era la creencia general en la sociedad israelita de entonces, como declara Pablo ante el tribunal de Cesárea de que tiene la misma fe que sus compatriotas «en la *resurrección* de los justos y de los pecadores» (Act. 24, 15).

San Pablo, haciéndose eco de la predicación de la iglesia primitiva, declara que el *hecho* histórico de la *resurrección de Cristo* es la base de la *resurrección* de todos los que creen en él, pues por la fe le están asociados (1 Cor 15, 12) de tal modo, que si Cristo no resucitó, se derrumba toda la fe y esperanza cristiana (v. 14), pues la predicación apostólica se basa en el *hecho* de que han visto *resucitado* a Jesús; y esto les hizo recuperar la fe en él[110]; así Pedro declara con énfasis: «Dios lo *resucitó* al tercer día y se manifestó a nosotros que *comimos y bebimos con él después de haber resucitado de entre los muertos*» (Act. 10, 40-41); y Pablo siguiendo el esquema de la predicación de la iglesia hierosolimitana, declara a los judíos de la sinagoga de Antioquía de Pisidia: «Dios *resucitó* (a Jesús) de entre los muertos y durante muchos días se apareció a los que con él habían subido de Galilea a Jerusalén, que *son ahora los testigos* ante su pueblo» (Act. 13, 30-31). En realidad, la *resurrección de Jesús* no era esperada por sus discípulos, por eso cuando llegan noticias en la mañana siguiente al sábado de que unas mujeres vieron al sepulcro vacío, y se les apareció, les pareció a los apóstoles como «delirios» y alucinaciones femeninas[111]; aunque «el otro discípulo» al ver el sepulcro vacío «vió y creyó» (Jn 20, 8); y «Jesús les reprendió su incredulidad y su dureza de corazón por cuanto no habían creído a los que les habían visto *resucitado* de entre los muertos» (Mc 16, 14).

Así, pues, la creencia de que Jesús había *resucitado* y se había aparecido a sus discípulos forma parte del *kerygma* primitivo de la iglesia de Jerusalén, y así lo declara Pablo a los fieles de Corinto:

110. Cf. Mt 28, 2-9; Mc 16, 2-14; Lc 24, 1-43; Jn 20, 1-29.

111. Cf. Mc 16, 11. 13; Lc 24, 11: «Pero a ellos les parecieron desatinos y no les creyeron». Pedro con Juan fue al sepulcro, y vio que efectivamente estaba vacío; Jn 20, 8-10. «Pero a él no le vieron», Lc 24, 22-23.

«Os he transmitido lo que yo *he recibido,* que Cristo murió por nuestros pecados... que *resucitó* al *tercer día,* y que se apareció a Cefas y a los Doce, después a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos permanecen, pero algunos ya durmieron, luego se apareció a Santiago y luego a todos los apóstoles» (1 Cor 15, 3-8). El apóstol, pues, repite la creencia en el *hecho* de la *resurrección* de Jesús como lo había dicho en su primer viaje, doce años antes, en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Act. 13, 29-31). Ya en su primera estancia en Atenas «anunciaba a Jesús y la *resurrección* (Act. 17, 18); pues Dios juzgaría al mundo por un hombre, «acreditándole ante todos por su *resurrección* de entre los muertos» (v. 31).

Y por esos mismos días escribe a los fieles de Tesalónica para consolarles por los difuntos: «Si creemos que Jesús murió y *resucitó,* así también Dios por Jesús tomará consigo a los que durmieron en El» (1 Tes. 4, 14), y «los muertos en Cristo» «*resucitarán* primero» (v. 16); después los que están «vivos serán arrebatados en las nubes al encuentro del Señor en los aires» (v. 17); es el momento triunfal de la *Parusía;* aquí para el apóstol la *resurrección* de los difuntos *precede* a la manifestación *cósmica* final de Cristo, y para Pablo Cristo representa las «primicias» de la resurrección de todos (1 Cor 15, 20), porque es «el primogénito de los muertos» (Col 1, 18). Por eso, en su esquema mental la *resurrección de los hombres* está condicionada por la *resurrección de Cristo* (1 Cor 15, 17), porque es Cristo quien ha roto con la condena de *muerte* a que estaban sometidos todos los hijos de Adán, pues «como en Adán mueren todos, así también en Cristo todos serán vivificados» (v. 21-22). Y particularmente, los cristianos que han sido «injertados en él por la semejanza de la muerte, también lo serán por la *resurrección*» (Rom 5, 18-6, 5), porque «si el Espíritu de aquel que *resucitó* a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que *resucitó* a Cristo Jesús de entre los muertos dará también *vida* a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu que habita en vosotros» (Rom 8, 11).

Y supuesto el *hecho* histórico de la *resurrección de Jesús* como base de la *resurrección* de sus creyentes, el apóstol aborda el gran problema del *modo* del misterio de la *resurrección* tan contraria a la mentalidad helénica, según se dice en Act. 17, 32: «Cuando oyeron

(en el areópago) lo de la *resurrección,* unos se echaron a reír, y otros dijeron: Te oiremos sobre esto otra vez». La mentalidad de los sofistas griegos podían tolerar lo que había dicho antes de que todos los hombres «vivimos, nos movemos y existimos en Dios», pues lo «divino» estaba muy devaluado, ya que muchas escuelas suponían que todas las cosas son divinas y sobre todo el hombre que es un Φειος ανηρ, pues con su νους se acerca a la divinidad[112], pues el mismo poeta Arato había dicho, «somos linaje suyo» (de Dios) (v. 28). Pero la idea de que los muertos han de *resucitar* y de que un judío había *resucitado* no entraba en sus esquemas mentales. Por eso, el apóstol cuando escribe a los fieles de Corinto, hace un esfuerzo imaginativo para poder dar una explicación aproximada al misterio de la *Resurrección,* y así, acude al símil de la semilla cuyo fruto es muy distinto aparentemente de esta, pero surge de ella (1 Cor 15, 36-37), pues se siembra un cuerpo «corruptible» y se recoge otro «incorruptible»; se siembra un *cuerpo psíquico* (animal), y surge un cuerpo *pneumático* o «espiritual» (v. 44), porque «llevamos la imagen del *hombre celestial*» (v. 49); por eso, «los muertos resucitarán *incorruptibles,* porque es preciso que lo *corruptible* se revista de la *incorrupción,* y que este ser *mortal* se revista de la *inmortalidad* (v. 54), porque antes ha habido una «transformación» misteriosa (v. 51), pues el *cuerpo resucitado* tendrá unas cualidades diferentes del mortal corpóreo; y para la omnipotencia divina no hay imposibles. Así, el apóstol argumenta en esta línea: Si Cristo ya *resucitó,* rompiendo las ataduras de la muerte (Act. 2, 24) y saltándose todas las leyes de la naturaleza, ya no hay dificultad para que los cristianos también *resuciten.*

Como dice B. Rigaux, «la predicación de Pablo no nace de la antropología, ni de una especulación sobre los constitutivos del hombre, ni sobre la inmortalidad del espíritu, sino que la *resurrección* de los muertos está vinculada a la *fe*»[113], es decir, a la creencia de que de *hecho* Jesús el Mesías *ha resucitado,* y de ello dan testimonio los apóstoles y muchos discípulos que aún siguen viviendo en Judea (1 Cor 15, 5-8). Esta fue la base de su predicación como la

112. Véase ThWNT III, 69; G. Fraile, *Historia de la Filosofía* (Madrid 1965) 371s.
113. Véase B. Rigaux, *Les Epîtres aux Thesaloniciens* (Paris 1956), 240-241.

de los otros apóstoles, y así figura en el *kerygma* primitivo «recibido» por él, y que a su vez «trasmite» (v. 3). Y traza su esquema bien estilizado; por Adán vino la muerte y por el segundo Adán, Cristo, vino la vida (v. 22), porque el primer Adán fue «terreno», mientras que el segundo, Cristo, es «celeste» (v. 48) y como tal, lleva el germen de la *inmortalidad,* y por eso *resucita.* La resurrección de Jesús es la victoria sobre la muerte (v. 55), porque «Cristo ha muerto y ha vuelto a la vida para ser el *Señor de muertos y vivos*» (Rom 14, 7-10). Y «la resurrección del cristianismo tiene su *causa* en la muerte y resurrección de Jesús, pues es como el prolongamiento de una vida inaugurada aquí por la fe, una muerte por Cristo y una muerte en Cristo que tendrán su coronamiento en una vida eterna con Cristo»[114]. El lenguaje es *místico* al estilo del joánico, y es totalmente nuevo sin paralelo con la literatura judía apocalíptica de la época[115].

San Pablo no habla de la *resurrección de los pecadores* que encontramos en los textos evangélicos[116], aunque habla de los «destinados a la perdición» (2 Tes. 4, 10) siendo «condenados» (v. 12). Pero a él le interesa consolar a los cristianos que están unidos a Cristo por la *fe* después del bautismo, y por eso están vinculados de un modo especial con la experiencia de Cristo muerto y resucitado (Rom 6, 8). Su lenguaje es *místico* y *simbólico* a la vez. Por eso, el germen de vida espiritual que tiene el cristiano es prenda de resurrección con Cristo; y el apóstol por otra parte, en sus epístolas suele estar obsesionado con la idea de la *Parusía,* a la que *precede la resurrección* de los difuntos cristianos para incorporarse al cortejo triunfal cósmico «en las nubes, en los aires» (4, 17). Pero Pablo en 1 Cor 15, 50s, cuando aborda el *modo* de la *resurrección de los cuerpos,* supone que estos son «transformados» para ser «incorruptibles», por eso «los muertos resucitarán *incorruptibles*» siendo cambiados (v. 52), de modo que «lo *corruptible*» se revista de «*incorruptibilidad,* y lo *mortal* de *in-*

114. Cf. ID., *ibid* 241.

115. En los escritos rabínicos encontramos detalles pueriles sobre el modo de la resurrección de los cuerpos. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* III, 473.

116. Cf. Jn 5, 29; Dan 12, 2. En algunos textos apocalípticos la resurrección se reserva sólo a los *justos;* y en las Epístolas paulinas nunca se habla de la *resurrección* de los pecadores, sino de los que se van a incorporar a la *Parusía* como premio a su fidelidad a Cristo. Pero en el discurso al procurador Félix en Cesárea habla de la «resurrección de los *justos* y los *inicuos*». Act. 24, 15.

mortalidad». Son dos situaciones totalmente diferentes causadas por la omnipotencia divina y el poder vivificante del *segundo Adán* que trae la «vida» (v. 22), con lo que la «muerte será absorbida por la vida» (v. 55); es decir, que en la perspectiva cristiana del apóstol la última palabra la tiene la *vida,* mientras que para el mundo la *muerte* es la que triunfa y tiene la última palabra, igualando a todos en la *corrupción corporal.*

4. La Gehenna y el Infierno

En el Nuevo Testamento hay diversos nombres para designar el lugar de suplicio de los pecadores conforme a las nociones ambientales judaicas de la época sobre el más allá, muy distantes de las antiguas sobre la morada lúgubre del *sheol,* lugar al que iban todos los difuntos sin discriminación entre ellos por sus buenas o malas obras realizadas en vida. En los textos judaicos intertestamentarios y en los escritos rabínicos se distinguen bien un *lugar de felicidad para los justos* y otro de *castigo* con *sufrimientos físicos* para los *pecadores*[117]. Jesús, pues, en su predicación se amolda en sus expresiones a las creencias populares de la época como cuando habla de los tormentos de la *Gehenna* tal como nos trascriben sus palabras los Evangelios sinópticos, pues este término desaparece del Evangelio de San Juan y de los escritos paulinos.

En efecto, en los Evangelios se nos habla del «horno del fuego» (Mt 13, 42), del *Hades* o *Infernus,* lugar de tormento» (Lc 16, 23. 28), del «abismo» lugar de los demonios (Lc 8, 31); así el rico epulon está en el «*Hades,* en medio de los *tormentos*» (Lc 16, 23). En 2 Pe 2, 4 se habla del «Tártaro», que era el lugar más hondo del *Hades,* donde estaban los grandes criminales como Sísifo y Tántalo[118], y en el Apocalipsis se habla del «estanque de fuego»[119]. Pero el término común en los sinópticos es *gehenna,* y solo en ellos y en la carta de Sant 3, 6, es el término específico para designar el lugar de

117. Véase M. García Cordero, *La esperanza del mas allá...* «Ciencia Tomista»: 1986, 219.

118. Cf. Id., *El Hades de los helenos...* 202-203.

119. Cf. Ap 19, 20; 20, 10. 14.

suplicio a donde irán los pecadores. Sabido que el término *gehenna* es una contracción de *gê-Hinnôm* o «valle de Hinnom», un personaje que tenía una propiedad en el valle del SO de Jerusalén[120], y era lugar abominable para la tradición, judía, porque allí se habían sacrificados niños a Molok[121], y fue profanado con huesos por el rey Josias, convirtiéndose en lugar de las basuras de la ciudad de Jerusalén; todavía la puerta que se abre al sur se llama «puerta de la basura». Este término despectivo es el que priva en los escritos rabínicos posteriores a Cristo[122]. Del término arameo *gehinam* surge la trasliteración griega de *gehenna* que leemos en los Evangelios. San Lucas para hacerse más inteligible a los destinatarios helénicos suele llamar a ese lugar de suplicios *Hades.*

De hecho, es en los Evangelios sinópticos donde por primera vez aparece el término γεεννα o *gehenna* para designar el lugar de *suplicio* para los *pecadores,* pues en los libros *apocalípticos* judaicos anteriores a Cristo no aparece este término, sino en los que le siguen, como *4 Esdras, Apocalipsis de Baruc* y *4 Libro de Oráculos Sibilinos,* de fines del s. I d. C.[123]. Pero vuelve a aparecer en los escritos rabínicos. Parece que es R. Yojanan Ben Zakkai (m. 80 d. C.) el primer rabino que habla de la *gehenna* como *lugar de suplicio:* es el *ge-hinnam* contrapuesto al *gân 'eden* «jardín de Edén» o de placer[124]. Y los *sufrimientos* en la *gehenna* no son solo espirituales sino *físicos;* los pecadores están en un *lugar de tinieblas,* de *fuego* y de *hielo* (Hen. *esl.* 5, 11), en *prisiones,* atormentados por ángeles brutales, con hedor de azufre, con alimañas y gusanos; aunque en algunos textos rabínicos se dice que esos sufrimientos cesan el día del *sábado,* y que los condenados se presentan ese día entonando himnos a Dios[125].

120. Cf. Jos 15, 8; 18, 16; Véase *gehenne* en «DBV» III, c. 563-579.

121. 2 Re 23, 10; Jer 7, 32; 19, 6.

122. Véase V. VILAR, *La Gehenna, el Seno de Abraham y el juicio particular en la literatura judía precristiana,* en XV *Semana Bíblica Española* (Madrid 1955), 79-113; J. DÍAZ, *La discriminación y retribución inmediata después de la muerte,* en *XVI Semana Bíblica Española* (Madrid 1956) 85-158; J. CAUBET, *El cielo y el infierno a la luz de las ideas judías en el primer siglo de nuestra era,* en *ibid.* p. 159-185.

123. Véase A. DÍAZ MACHO, *Apocrifos del Antiguo Testamento* I (Madrid 1984), 49; «DBS» I, c. 353s.

124. *Talm. Babil. Berajot* 28b.

125. Así, R. AQUIBA, *Talm. Babil., Sanh. 65b; Bereshit Rabbá* 11.

En los *Evangelios sinópticos* se habla del «fuego» del infierno: «gehenna ignis»[126]; «gehenna ubi ignis non extinguitur»[127], «gehenna seu ignis inextinguibilis» (Mc 9, 43), «caminus ignis» (Mt 13, 42.50). En Ap 9, 2 se dice: «abrió el pozo del *abismo,* y subió un humo del poco como humo de un gran horno»; es el «stagnum ignis»[128], el «ignus aeternus»[129]. En realidad, expresiones similares aparecen en los escritos judíos contemporáneos[130]. También en los textos de Qumran se habla del «fuego eterno»[131], del «fuego que castigará a los malhechores»[132]; y los rabinos hablan del «*fuego* de la *gehenna* que es completamente *fuego*»[133]; y lo consideran como *fuego real,* pues detallan cuál es el combustible, su altura, y el viento que lo atiza[134].

Ahora bien, la tradición del *fuego* de la *gehenna* parece proceder de Is 31, 9; 66, 24: «y al salir verán los cadáveres de los que se revelaron contra mí cuyo gusano nunca morirá, y cuyo *fuego* no se apagará». En el contexto se habla de la nueva Jerusalén de la que serán excluidos los malvados, porque «Yahwah va a juzgar por el *fuego*» (v. 16) a los enemigos de Israel. Jesús, pues, al anunciar la condenación de los que se resisten a su llamada a la penitencia colorea sus pensamientos con estos símbolos de la tradición bíblica y judía intertestamentaria sin que hayan de tomarse al pie de la letra sus palabras; pues gusta de la frase radical y paradógica, ya que habla para un pueblo imaginativo y poco exigente en la precisión de los conceptos. De hecho, el «fuego» como tormento de los reprobados aparece muchas veces en los Evangelios de Mt y Mc[135]; una vez en Lc 16, 24; en Jn 15, 6 se dice que el sarmiento seco será entregado

126. Mt 5, 22; 18, 9.
127. Mc 9, 47-48.
128. Ap 19, 20; 20, 16; 14, 15; 21, 8.
129. Mt 18, 8; 25, 41; Juf v. 7.
130. Cf. *Hen* 98, 3; 4 *Esd* 7, 36; *Hen* 90, 26s.
131. Cf. 1 QS 2, 7-8: «Es castigado en las *tinieblas* del *fuego eterno*»; cf. 4 *Mac* 12, 7; *Test. Zabul.* 10, 3; *Apoc. Bar sir.* 4 16.
132. Cf. 1 QS 2, 7.8; 4, 12.13; 1 Q p Hab 10, 5.12.13: «Que vayan al juicio del *fuego* los que han ultrajado y llenado de oprobios a los elegidos de Dios» Cf. 1QH 3, 26-36; *Documento de Damasco* 2, 5.
133. *Tanjuma pequda* 3.
134. *Talm. Babil., Berajot 57b.*
135. Cf. Mt 5, 22; 18, 9; 13.42.50; Mc 9, 43.

al fuego, pero no es alusión a la *gehenna,* sino simplemente que por no valer, se aproveche para el fuego.

En Sant 3, 6 se menciona a la *gehenna* como fuente de fuego; En 2 Pe 3, 7 se dice que los cielos y la tierra serán abrasados por el *fuego* en castigo por los pecados como antes fueron anegados por el agua. No se alude a la *gehenna,* sino a la conflagración general que acabará por el fuego[136]. El autor de Heb 10, 27 anuncia un castigo por el *fuego* a los que sean infieles a su vocación cristiana y pecan: «una terrible expectación del juicio y *ardiente fuego* que va a devorar a los adversarios». Pero en los escritos de san Pablo no aparece el «fuego» como símbolo del castigo de los pecadores; la escatología primitiva de la Iglesia de Jerusalén se cambiaba en términos más asimilables a los convertidos del *helenismo.* Pero la tradición sinóptica era clara en sus formulaciones; así, en la parábola de la red que recoge peces buenos y malos se dice: «Así será en la consumación del mundo; saldrán los ángeles y separarán a los *malos* de los *justos;* y los arrojarán al *horno del fuego;* allí habrá llanto y crujir de dientes» (Mt 13, 49-50). En otros lugares se habla de las «tinieblas de afuera o exteriores», a donde serán arrojados los que nos dignos del banquete mesiánico, que se presenta como una sala luminosa, mientras que fuera es todo noche negra y espesa[137]. Y en la dramatización del juicio final el Hijo del hombre dirá a los que se sientan a su izquierda: «Apartaos de mí, malditos, al *fuego eterno,* preparado para el *diablo* y para sus ángeles... al *suplicio eterno*» (Mt 25, 41. 46).

De este modo la condenación se concibe de un lado, como la *separación definitiva* de Dios y del «Hijo del hombre», y, del otro, como *penosa* estancia en el «fuego eterno»: así Jesús amenaza a los fariseos que se oponen a su mensaje «¿Cómo escaparéis a la *condenación de la gehenna*?»[138]. Son pinceladas fuertes que tratan de despertar de la modorra espiritual a gentes que se creían a cubierto del castigo eterno por cumplir ciertas minuciosidades de la Ley, dando de lado al contenido *ético* de la misma. En esto Jesús se sitúa en la

136. Los estoicos creían que cada ciclo del cosmos y de la historia se cerraba con una εκπυρωσις o conflagración ignea general; Cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* I (Madrid 1956), pp. 610-611.

137. Cf. Mt 8, 12; 22, 12; 25, 30; Lc 13, 24; Mt 25, 30.

138. Mt 23, 33; Mc 16, 15.

línea de los antiguos profetas, si bien estos no pensaban en un castigo en el más allá para los pecadores, sino en esta vida. Es la diferencia entre los dos Testamentos; uno esencialmente *temporalista,* y el otro radicalmente *trascendente.*

En el texto de Mt 25, 41 se declara que los condenados al «fuego eterno» tendrán la compañía de los «demonios» y «ángeles» caídos. En 2 Pe 2, 4 se dice que «Dios no perdonó a los *ángeles que pecaron,* sino que los precipitó en el orco tenebroso del *tártaro* a fin de reservarlos para el juicio»; están ahí, pues, en prisión en espera del veredicto definitivo; pero no se concreta en qué consistió el pecado de esos «ángeles». En la epístola de Jud 6 se dice: «Como a los *ángeles* que no guardaron su cargo y abandonaron su propio domicilio, los tiene reservados bajo las tinieblas en prisiones eternas para el juicio del gran día». No se especifica qué clase de «cargo» (αρχην) o puesto tenían esos ángeles, aunque quizá, según la angelología judaica de la época, sería una cierta *autoridad* sobre el *cosmos,* como *intermediarios* entre Dios y los hombres; pero no se alude a ninguna culpabilidad concreta para abandonar «su propio domicilio»; aunque debió ser una falta grave por el terrible castigo a que se les somete en espera de otro mayor en «el gran día» del juicio. En Ap 12, 7-9 se presenta una dramatización de «una batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles peleaban con el *dragón;* y peleó el *dragón* y sus *ángeles,* y no pudieron triunfar, y no fue hallado su lugar en el cielo». Fue arrojado «el *dragón* grande, la *antigua serpiente,* llamada *diablo* o *satanás*... y fue precipitado en la tierra, y *sus ángeles* fueron con él precipitados». Pero el vidente de Patmos no explica cuál fue el motivo de esa batalla en el cielo, que es en definitiva la confrontación o antítesis entre el *bien* y el *mal* en la historia.

Ya en el drama del paraíso se refleja esta oposición de un principio *anti-Dios,* simbolizado en la *serpiente,* para oponerse a los planes del Creador, y por eso siembra en el corazón de los primeros padres la duda y la desconfianza; en realidad, aquí se dramatiza la situación conflictiva del hombre, siempre ante dos caminos: seguir la ley divina o declararse totalmente autónomo, tratando de realizarse a su aire, sin limitación alguna; es el pecado de *hybris* de la literatura helénica, que es el que no perdonan los dioses, porque el hombre tiene que reconocer su limitación y dependencia

de estos[139]. Es el «non serviam» que brota espontáneo en el corazón humano. Aunque en el relato del *Génesis* no se llama a la *serpiente* –símbolo de la oposición a Dios– con el nombre de «satán» o «diablo», esto se concretará más tarde, pues en Sab 2, 24 se la identifica expresamente con el «diablo» o «calumniador», nombre que en la versión griega viene a traducir el «satán» o «enemigo» del hebreo. En la Biblia nunca se habla del origen del *diablo* o *satán,* pero en la tradición judía intertestamentaria se lo identifica con los «hijos de Dios» que se unieron a las «hijas de los hombres» de Gen 6, 1-6, lo que el autor bíblico considera como la máxima aberración moral; de ellos nacieron los gigantes que enseñaron las artes malas a los hombres[140]. Por eso, los «hijos de los Dios» fueron arrojados del cielo y enterrados en la tierra en espera del *juicio final* para ser echados al *fuego*[141]. Es justamente, lo que viene a decir Jesús cuando habla del juicio final (Mt 25, 41).

Precisamente en la parábola de Lázaro y del rico desaprensivo este pide a Abraham que envíe a Lázaro para que «con la punta del dedo mojada en agua, refresque mi lengua, porque estoy atormentado en estas *llamas*» (Lc 16, 24); Lázaro está en el «seno de Abraham»[142]. En el *Testamento de Abraham B* se dice que Dios mandó que este fuera «llevado al *Paraíso,* donde están las tiendas de los *justos* y las mansiones de los amigos de Dios Isaac y Jacob para que reposen en su *seno*». Los patriarcas se reunían con sus antepasados[143]. La idea de que los ángeles llevaron a Lázaro al «seno de Abraham» aparece en el *Targum a Cant. 4, 12;* en *Test. de Aser* se dice que los *ángeles* llevan a los *buenos* al otro mundo con Dios y los *demonios* a los *malos* (VI. 5, 6)[144]. Jesús, pues, en la formulación de su mensaje

139. El pecado de υβρις es el de querer traspasar las fronteras de lo divino, afirmando la propia y total autonomía ante los dioses; es el complejo *prometeico,* porque el héroe Prometeo escaló los cielos y se apropió del fuego y de las artes para enseñarles a los hombres; por lo que fue encadenado a estar atado en una roca por la eternidad, mientras los buitres desgarran su hígado como se refleja en el «Prometeo encadenado» de Esquilo.

140. Cf. *Hen* c. 6-11; *Jubil* 5, 1-6; *Test. Rub.* 5, 6-9; *Test. Neftalí* 3, 5; FILÓN, *De Gigant.;* JOSEFO, *Ant. Jud.* I, 3. 1; *Vida de Adán y Eva* 12s.

141. *Apoc. Esdr.* 4, 33; *Vida de Adán y Eva* 30; *Test. Juda* 25, 3.

142. El «Seno de Abraham» en *Quidushim* 72b designa la *muerte* en general.

143. Cf. Gen 15, 15; 25, 7; 35, 29; 49, 32; Jud 2, 10; 1 Re 1, 21; 4 *Mac* 13, 17s: «Así, pues, a nosotros nos recibirán Abraham, Isaac y Jacob».

144. Cf. *Apoc. Mosis* 37; *Vida de Adán* 47; *Test. Abrah* 9. Según *Apoc. Mosis* 31, 4 las *almas* de los *justos* son entregadas inmediatamente a Dios; y allí están los *ángeles* (*Hen* 39, 3-8)

se acomoda a la mentalidad popular ambiental. Por eso habla de los «eternos tabernáculos» en que deben ser recibidos los que obren bien (Lc 16, 9). Justamente, en 4 *Mac* 13, 17 se habla de los «promptuaria» o receptáculos a donde van las *almas según sus méritos.* En *Test. Asher* 30 *a* se habla de las «tiendas de los justos»; y en un texto rabínico se dice que «cuando el pecador es quemado, Dios hace una *tienda* para guardar al justo»[145].

Pero los apóstoles en su predicación ya no emplean el término de la *gehenna* y son menos explícitos sobre el *lugar* de *sufrimientos* del *más allá,* ni concretan mucho sobre el tipo de estos sufrimientos. Hablan de la salvación otorgada únicamente por medio de Jesús (Act 2, 21; 4, 12) con el perdón de los pecados (Act 10, 43). San Pablo declara ya en Antioquía de Pisidia en su primer sermón: «Sabed, hermanos que por éste (Jesús) se os anuncia la remisión de los pecados... Todo el que crea en él es *justificado*» (Act 13, 38). Aquí está la clave de toda la teología paulina: la salvación solo viene por medio de la *fe* en Jesús, aunque es la fe viva acompañada de *buenas obras,* porque «por la ley de Moisés no podíais ser justificados» (v. 38). Nada dice del *castigo* que sigue a los *no justificados* e *incrédulos.* Es lo mismo que dirá en Filipos al carcelero: «Cree en el Señor Jesús, y serás salvo tú y tu casa» (Act 16, 31). Pero en el Areópago amenazó ya con «el día en que juzgará (Dios) a los hombres por medio de un Hombre a quien ha destinado, acreditándole ante todos por la resurrección entre los muertos» (Act 17, 31).

En realidad, Pablo no hacía sino repetir lo del *kerygma* primitivo de la Iglesia de Jerusalén por boca de san Pedro: «Dios le resucitó (a Jesús) al tercer día... y nos ordenó predicar al pueblo y atestiguar que por Dios ha sido instituido *Juez de vivos y muertos.* De él dan testimonio todos los profetas, que dicen, que por su nombre cuantos *creen en él recibirán el perdón de los pecados*» (Act 10, 40-43), porque «Dios ha fijado el día para *juzgar al mundo* con justi-

en el *Paraíso* (*Hen* 81, 12; 60, 8. 23; 70, 3; 87, 3; 89, 52. En cambio, según *Hen* 64, 54, 2; 68 los *pecadores* son entregados al lugar de *sufrimiento* solo *después* del *juicio* final, mientras que los *justos* están entre los *ángeles* o en el *Jardín de la vida.*

145. *Sifra* 187, coment. al Sal 27, 5. En las *Odas de Salomón* (posteriores a Cristo) se dice: «El que practica la justicia se forma un *tesoro* que es la *vida cerca del Señor;* y el que practica la injusticia, es responsable de la pérdida de su *alma*» (*Odas* 9, 7-10).

cia» (Act 17, 31). Esta idea expresada en el Areópago la completa san Pablo hablando al procurador Félix en Cesárea: «espero la *resurrección* futura de *justos* e *inicuos* (Act 24, 15). Es la única vez en que Pablo habla de la *resurrección* de los *pecadores,* lo que en realidad, ya se expresa en Dan 12, 2: «La muchedumbre de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán unos para la *vida eterna,* otros para *eterna vergüenza y confusión*». De esta perspectiva daniélica arranca la escatología intertestamentaria del judaismo palestinense. Los apóstoles, como Jesús, reflejan esta creencia comunmente aceptada en la sociedad contemporánea de Jesús[146].

Pero los apóstoles en su predicación evitan emplear el término *gehenna* u «horno de fuego» para describir la situación de los condenados. Es una concepción judaica que el autor de los «Hechos de los apóstoles», san Pablo y san Juan consideran impropia para trasmitir el mensaje de salvación a las iglesias procedentes de la gentilidad. En realidad, san Pablo en sus epístolas –escritos de ocasión con perspectivas muy limitadas– no trata exprofeso de la suerte de los *pecadores* en el otro mundo; porque su interés se centra en la suerte de los que han aceptado el mensaje evangélico, incorporándose a Cristo por la fe y el bautismo (Rom 6, 2-11). Pero hay expresas amenazas para los que rechazan el mensaje de salvación en Cristo; así, en Rom 2, 5 se encara con los judíos en estos términos: «Por tu endurecimiento y corazón impenitente te amontonas un *tesoro de cólera* en el día de la cólera y de la manifestación del justo juicio de Dios, que da a cada uno según sus obras» (Cf. Mt 16, 17; 2 Cor 5, 10; Jn 5, 29). Ya en 1 Tes 1, 10 Pablo declara que «Jesús nos salva de la *cólera* que ha de venir»; porque el «fin (de los pecadores) es la *perdición*» (Flp 3, 19; Cf. Mt 7, 130.

Ya hemos visto, comentando a 2 Cor 5, 10, cómo el apóstol habla del tribunal de Cristo ante el que deben comparecer para recibir lo merecido, según las *obras buenas* o *malas* que hayan realizado mediante el cuerpo, lo que se especifica más en Rom 2, 6-10: «Dios dará a cada uno según sus obras: a los que con perseverancia en el *buen obrar* buscan la gloria, el honor y la incorrupción, la *vida eter-*

146. Véase M. García Cordero, *La esperanza del más allá...* «Ciencia Tomista» (1986), 220s.

na; pero a los intringantes y no son dóciles a la verdad, sino dóciles a la injusticia, *cólera e indignación. Tribulación y angustia* a todo hombre que *practique el mal...* pero *gloria* y *honor* y paz a todo el que *haga el bien*». Y después de declarar que este veredicto afecta a judíos y gentiles, el apóstol puntualiza que a los judíos se les aplicará una norma de juicio distinta a la de los gentiles, pues a aquellos que han pecado sin ley (mosaica), *perecerán también sin ley* (mosaica: no se les exigirá el cumplimiento de esta), pero a aquellas que han pecado sometidos a una ley (mosaica) serán juzgados según esta ley; porque no son los que leen la Ley los que son justos ante Dios, sino los que la ponen en práctica serán reconocidos justos» (v. 12-13). Dios es justo y no tiene «acepción de personas» (v. 11; Cf. Sab 2, 19), sino que juzga estrictamente según las buenas o malas *obras* que cada uno, si bien manteniendo un diverso criterio, pues los gentiles, que no conocen la Ley mosaica, no son responsables de las infracciones contra esta, sino contra los principios de la *ley natural* que llevan escritas en sus conciencias como concreta el apóstol en Rom 1, 26-31: las diversas clases de pecados hacen a los que los cometen «dignos de muerte» (v. 32).

El apóstol parte del principio de que «el que siembra en su *carne,* recogerá de la carne la *corrupción;* pero el que siembra en el *espíritu,* recogerá del espíritu la *vida eterna*» (Gal 6, 8), y las «*obras* de la *carne* son la fornicación, la lascivia, la idolatría, la hechicería, los odios, las discordias, las iras y disensiones, las envidias y homicidios, las embriaguezas y orgías» y los que tales cosas hagan «*no heredarán el Reino de Dios*» (Gal 5, 19-21). En cambio, los «frutos del espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre y templanza» (v. 22-23). Surge así el «hombre espiritual», el «hombre nuevo», el «hombre interior» que por el hecho de ser tal, no está sujeto a la ley (v. 23), porque *él mismo es la ley* encarnada en lo que tiene de *mejor.* Y toda la Ley se resume en el amor al prójimo (Gal 5, 14). El mismo Pablo se esfuerza por vivir conforme a este ideal sacrificándose corporalmente por el Evangelio, no sea que predicando a otros, él mismo se convierta en «réprobo» (1 Cor 9, 27). Nadie está seguro de su salvación ni de salir indemne ante el juicio futuro, y por eso, el cristiano tiene que vivir en tensión permanente hacia la meta *incorruptible* (1 Cor 9, 24-

25). Para ello hace falta abstenerse de todo lo que se opone al Reino de Dios, como lo hace el atleta respecto de todo lo que pueda debilitar sus fuerzas físicas, pues tiene que mantenerse en forma.

El apóstol en 1 Cor 6, 9-10 vuelve a enumerar a los que no pueden «poseer el Reino de Dios», ya que son los «inicuos» (αδικοι). Aquí el «Reino de Dios» equivale a la «vida eterna» de 1 Cor 9, 11. En Rom 2, 16 el apóstol habla del «*día* en que *Dios por Jesucristo,* según mi Evangelio, *juzgará las acciones secretas de los hombres*». El apóstol piensa en el momento de la *Parusía* como en 2 Tes. 1, 5-10: «El Señor aparecerá en el cielo... en medio de una llama de fuego... para *tomar venganza de los que no conocen a Dios,* y de los que no obedecen al Evangelio de nuestro Señor Jesús; los cuales recibirán como condena la *pérdida eterna, alejados de la faz del Señor* y de la gloria de su fuerza, cuando en ese día venga para ser glorificado en sus santos, y ser objeto de adoración para los que han creído». Para el apóstol la «pérdida eterna» es justamente el estar «alejados de la faz del Señor» sin participar de la «gloria que irradia de su fuerza» (v. 8). No habla de *sufrimientos físicos* (al estilo de los tradicionales de la *gehenna* de los Evangelios Sinópticos), sino de su sufrimiento íntimo de *soledad,* al ser privados de la vista del Señor. Esto era más accesible a la mentalidad helénica. De un lado el apóstol alude a «la manifestación del Señor Jesús» (v. 7) en estilo *apocalíptico con los ángeles*[147] «en una llama de fuego» o de «fuego llameante»[148], para su intervención punitiva[149], lo que trae como consecuencia, «la eterna pérdida»[150], «lejos de la faz del Señor»[151], «cuando venga con todos sus *santos*»[152] en aquel día»[153] en que «sea glorificado su nombre»[154]. La mente del apóstol enmarca su pensamiento en una tradición *apocalíptica* clara para destacar la aparición solemne del Señor Jesús, que aparece asociado al juicio definitivo de la historia como hemos visto antes[155].

147. Cf. *Apoc. Baruc* 29, 3; *Test. Judá* 3, 10; 4 *Esd* 7, 28; 13, 32; *Henoc* 61.
148. Cf. Ex 3, 2; Is 66, 15; 4, 4; Eclo 8, 10; *Apoc. Bar.* 48, 39; 19, 2 85, 10, 13.
149. Cf. Is 66, 5; 35, 14; Dt 32, 35; Jer 10, 25; Sal 78, 6; Is 66, 4.
150. Cf. 4 *Mac* 10, 15; *Hen.* 84, 5; *Sal. Salom.* 2, 35.
151. Cf. Is 2, 10; 2 Tes 2, 19. 21.
152. Cf. Sal 88, 8; Ex 14, 14; Sal 67, 35.
153. Cf. Is 2, 11. 17; Sof 1, 7.
154. Cf. Is 44, 3; 66, 3.
155. Cf. Act 7, 31.

El Señor Jesús procede «del cielo» (v. 7) conforme a la dramatización común en la *Parusía* paulina[156]. Ya en el Antiguo Testamento se presenta a Yahweh descendiendo del cielo para el juicio último (Is 64, 1; Sal 8, 10). La colaboración de los *ángeles* en el juicio definitivo, que aparece en los libros *apocalípticos,* desaparece en la literatura *rabínica*[157]. Pero aparecen en la predicación de Jesús como recolectores (Mt 13, 39. 49), colaborando con el Hijo del hombre[158]. En 2 Pe 3, 10-12 se dice que los cielos y la tierra serán destruidos por el *fuego,* idea que es común con la filosofía estóica[159]. Así, san Pablo habla aquí de un «fuego flameante» que es el instrumento de venganza de los inicuos y desobedientes al Evangelio (v. 8). Esta idea del «fuego» como exterminador del universo es rechazada por Filón[160], aunque aparece en los *Oráculos Sybilinos*»[161]. Pero el pensamiento del apóstol más bien habrá que relacionarlo con Dan 7, 9 donde el «anciano de días» está en un «trono con llamas de fuego» y con Is 66, 16, donde se dice que Yahweh va a juzgar por el fuego y por la espada a toda carne, y caerán «muchos a los golpes de Yahweh», para dar lugar a los «cielos nuevos y a la tierra nueva» (Is 66, 22). Ya el salmista, cuando describe la gran teofanía de Yahweh, dice que «le precede fuego que abrasa en derredor a todos los adversarios» (Sal 97, 3); y el rico epulón declara que está «atormentado en *llamas*» (Lc 16, 24). Es que el «fuego» que acrisola el oro, es el símbolo de la purificación (Prov 17, 3; 27, 21); por eso, el apóstol presenta al Señor Jesús como *Juez* que viene a contrastar y discernir la conducta de los hombres, «en medio de un fuego flameante» (v. 8), por no haber «obedecido al Evangelio», mostrándose así contumaces e impíos. (Cf. 1 Tes. 2, 19).

Estos sufrirán la «perdición eterna» (v. 9) como justa «condena»; y en 1 Tes. 5, 3 el apóstol declara que los que se consideran seguros, les vendrá la «ruina» cuando menos lo esperen, es decir, el castigo con la «venida» del Señor. En los documentos de Qumrán

156. Cf. 1 Tes 1, 10; 1 Cor 15, 23s; 1 Tes 4, 15s.
157. Cf. R. KITTEL, ThWNT I, 83.
158. Cf. Mt 16, 27; M c. 8, 58; Lc 9, 26; Mt 25, 31; 13, 41; 24, 31; Mc 13, 27; L c. 18, 8-9.
159. Véase G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* (Madrid 1965), 610-611.
160. FILÓN, *De aeternitate mundi* 5.
161. Cf. *Oráculos Sibilinos* IV, 172-182; V, 155-161; 206-213; 274s.

se habla de la «ruina eterna»[162], y de los condenados por toda la eternidad[163]. Sin duda, la expresión «ruina eterna» del apóstol equivale a «la pena del fuego eterno» de Jud 7, y al «suplicio eterno» de Mt 25, 46, a donde irán los condenados en Mt 18, 8; 25, 41. Pero al apóstol cambia esta expresión por otra más genérica, inteligible a sus lectores helénicos. Así la «eterna perdición» (ολεθρος αιωνιος) es la antítesis de la «vida eterna» (ζωην αιωνιον)[164]; así la «eterna perdición» equivale a la pérdida de la «vida eterna». Ya en Dan 12, 2 se habla de los que resucitan para «*eterna* vergüenza y confusión» en contraposición a los que resucitan para «eterna vida»[165].

El apóstol concreta que esa «eterna perdición» que excluye la «vida eterna» se caracteriza esencialmente por estar «lejos de la faz del Señor y de la gloria de su poder»[166]. En 1 Tes. 4, 15 el apóstol declara que la recompensa de los creyentes es estar «siempre con el Señor»; por eso en 2 Tes. 1, 10, aludiendo a la *Parusía* el apóstol habla de su «venida para ser glorificado en todos sus santos para ser objeto de glorificación en todos los que creyeron»; es justamente lo contrario a la «eterna perdición» que espera a los contumaces y desobedientes al Evangelio. Es entonces cuando se confirmará el testimonio que el apóstol les comunicó (v. 10). Porque, como dice en 2 Cor 3, 18, los cristianos «al revelarse la gloria del Señor serán *transformados* en su imagen aumentando en gloria», proveniente del «Espíritu del Señor», porque «a los que justificó, los glorificó» (Rom 8, 30). Hay como una asimilación progresiva a la imagen de Cristo que se consumará en la *Parusía*.

En Heb 10, 27 se dice que los que han pecado «después de recibir el conocimiento de la verdad, ya no les queda sacrificio por el pecado, sino una terrible expectación del juicio y *ardiente fuego*, que va a devorar a los adversarios... porque terrible es caer en manos del Dios viviente» (v. 31). Aquí el autor está jugando con tex-

162. Cf. DSD IV, 12.

163. Cf. DSD II, 17; *Sal. Salom.* II, 31. 34; IV, 11-12; XV, 12-13; *Regla de la Comunidad* II, 14.

164. Cf. Rom 2, 7; 5, 21; 6, 22-23; Gal 6, 8.

165. Cf. *Hen* 10, 11; aquí «vida eterna» equivale a *quinientos* años.

166. Cf. Is 2, 10. 19. 21, donde se anuncia que los pecadores se esconderán en las cavernas para no ver la «presencia aterradora de Yahweh... el fulgor de su majestad».

tos paleotestamentarios[167]. El autor del libro se refiere especialmente a los *apóstatas,* siendo infieles a su vocación, y como es tradicional, el *fuego* es el instrumento de las venganzas divinas[168]. El cristiano que abandona su vocación es como «el que pisotea al Hijo de Dios y considera como vulgar la *sangre de la alianza,* en la que ha sido santificado, y ha ultrajado al Espíritu de la gracia» (v. 29). El neófito había sido bañado en la sangre de Cristo por el bautismo[169], recibiendo así la remisión de los pecados; pero el apóstata al volver a caer en el pecado considera sin valor esa «sangre de la alianza», y esto es rechazar el pertenecer al Señor; el «Espíritu de la gracia» es el Espíritu Santo, por el que se comunica la gracia. Y esto es desafiar al mismo Dios a quien pertenece la venganza (v. 30), según la tradición bíblica[170]. Por eso, la perspectiva no puede ser más trágica, porque Dios es justiciero (v. 30).

En las llamadas *Epístolas Católicas* se insiste en que el pecado lleva a la muerte (Sant. 1, 15), y el «Juez está a la puerta» (Sant. 3, 1). Y hablando del mal uso de la lengua, la compara con la «llama de la *gehenna*» (v. 6) único texto del Nuevo Testamento fuera de los Evangelios Sinópticos, donde encontramos el nombre del *lugar del fuego* según la creencia popular judaica. Por su parte san Pedro anuncia que «el juicio va a comenzar»; y entonces, «¿cuál será el fin de aquellos que no obedecen al Evangelio»? (1 Pe. 4, 17-18). El apóstol encarece que el «juicio» afectará también a los que pertenecen a la «Casa de Dios» o fieles al Evangelio, y será severo; pero ¿cuánto más lo será para los que no acepten el Evangelio de Dios?». Y «si el justo a duras penas se salva, ¿que será el impío y pecador?» (v. 18). San Pablo dirá que lo que espera a los disolutos es la «perdición» y la «confusión» (Flp 3, 19). Y el autor de 2 Pe 2, 4 dice: «Si Dios no perdonó a los *ángeles* que pecaron, sino que, precipitados en el *tártaro,* los entregó a las cavernas tenebrosas, reservándolos para el *juicio*... así reserva a los *malvados* para castigarlos en el *día del juicio*... que recibirán la justa *paga de su iniquidad*... como

167. Cf. Num 15, 30; 35, 30; Dt 17, 5.
168. Cf. Dt 4, 24; Heb 12, 29; Ez 36, 5; Mc 9, 48; Ap 11, 5.
169. Cf. Heb 10, 14. 19; 1 Cor 1, 2. 30.
170. Cf. Dt 32, 35-36; Sal 135, 14.

hijos de la maldición» (v. 9. 13. 14). No dice el autor de esta epístola expresamente que los pecadores serán encerrados en el *tártaro* (lo más profundo del *Hades,* donde están los más pecadores, como Sisifo y Tántalo, según la mitología griega)[171] como los ángeles caídos, sino que simplemente alcanzarán «la paga de su iniquidad como hijos de la maldición». Y les está reservado el «orco tenebroso» (v. 17); por eso, «sus postrimerías serán peores que los principios» (v. 20); y hubiera sido preferible a los que no son fieles al mensaje evangélico «no haber conocido el *camino de justicia,* que después de conocerlo, abandonaron los santos preceptos que les fueron dados» (v. 21). Y el apóstol habla del «*fuego* en el *día del juicio* y de la *perdición de los impíos*» (3, 7). Y al fin se anuncia la *ekpyrôsis* o *incendio* general del universo: «vendrá el *día del Señor* y en él pasarán los cielos con estrépito; y los elementos *abrasados,* se disolverán, y así mismo la tierra con las obras que en ella hay» (v. 10). Es la *conflagración* general de que hablaban los *estoicos* y algunos escritos *apocalípticos* judíos.

En Jud 7 s. el apóstol se hace eco de esta concepción y citando expresamente el libro de *Henoc,* anuncia «un juicio contra todos» que hará «perecer a los incrédulos» y los castigará como a los ángeles (v. 6), atándoles con «vínculos eternos bajo tinieblas». La escenificación es de la *apocalíptica* judaica[172].

En los escritos atribuidos a san Juan el autor «teologiza» los hechos y dichos del Señor conforme a determinados esquemas *abstractos,* tratando de profundizar en el contenido del mensaje de salvación; con ello trata de hacerlo asequible a los círculos *místicos* cristianos, de los que parece ser el padre espiritual. Como san Pablo, tampoco el autor del *Cuerpo Evangelio* habla de la *gehenna* como un *lugar de suplicios físicos,* conforme a la tradición sinóptica que refleja la predicación de Jesús que se adaptaba a la mentalidad popular judaica de la época. Tampoco el autor de los escritos joánicos depende de la literatura *apocalíptica* judía de la época; él se sitúa en *otra onda espiritual,* la de la *introspección mística.* Por eso, surgen los términos de «vida» y «muerte», «luz», y «tinieblas»; y declara que

171. Véase M. García Cordero, *El Hades de los helenos...* 202.
172. *Henoc* 22; 15; *Henoc eslavo, Jubil.* 10, 8. 11.

para entrar en el *Reino de Dios* hay que *renacer místicamente* (Jn 3, 3), para que «el que crea no perezca, sino que tenga la *vida eterna*». Porque la ausencia de *fe* trae la *muerte* espiritual y el alejamiento del Reino, y por eso «el que no crea en Jesús», ya está «juzgado» o condenado (Jn 3, 16); y no creer es preferir las «tinieblas» a la «luz», porque «el que no crea en el Hijo, no verá la *vida,* más la *cólera de Dios* permanece en él» (v. 26).

Porque si no hay «luz», no hay «vida» para el no creyente; pero, con todo, Jesús dramatiza la hora de la *resurrección de los muertos* y declara con énfasis a los recalcitrantes judíos que el «Hijo del hombre» tiene poder de juzgar (Jn 5, 27) o de condenar, y anuncia el *juicio definitivo* de la historia: «Porque llega la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán: los que han *obrado el bien* para la *resurrección de la vida,* y los que han *obrado el mal* para la *resurrección del juicio*» (Jn 5, 28-29) condenatorio. Jesús aquí se sitúa en la perspectiva del texto de Dan 12, 2. Pero para él la «vida» supone la incorporación al *Reino,* mientras que la condenación excluye de él; y nadie que venga a él, quedará excluido del mismo (Jn 6, 37), porque «quien guarda su palabra, no verá la muerte» (Jn 8, 51), porque el que entra en el aprisco por él será salvo (Jn 10, 9); mientras que el que anteponga el amor de su vida la perderá (Jn 12, 36; Lc 9, 23-26); el que se separe de él, será arrojado al fuego como sarmiento seco sin vida (Jn 15, 6); pero aquí «fuego» no alude al «fuego» de la *gehenna,* sino que es el símil corriente de que la rama seca que solo tiene utilidad para encender el fuego.

En *1* Jn 3, 10 el autor declara que «el que no practica la justicia, no es de Dios» (Cf. 3 Jn 1). Es que el autor de la epístola, como el del *Cuarto Evangelio,* tiende a «intelectualizar» el mensaje en *fórmulas abstractas* en consonancia con el gusto del ambiente *filosófico helénico,* y de hacer frente a los movimientos *pre-gnósticos* que empezaban a pulular, y contra los que parece polemizar, dando una versión «gnóstica» cristiana sin evaporar la figura *histórica* del Salvador. Así, declara que «el que obra el bien, es de Dios», y al contrario, «el que obra el mal, no ha visto a Dios» (3 Jn 11). Y «el que comete pecado, ese es el *diablo*» (1 Jn 3, 8), porque el pecado es consustancial con el principio del mal; al contrario, «el que ha nacido de Dios, no comete pecado» (v. 9). Y justamente, en esto está la

divisoria entre «los hijos de Dios y los hijos del diablo» (v. 10), porque la pertenencia a Dios se mide por «la práctica de la justicia»; pero al mismo tiempo esa «justicia» se concreta en «amar al prójimo» (v. 10), pues los dos preceptos del amor a Dios y al prójimo están esencialmente unidos, y son la síntesis de la ley divina[173], y así, «el que no ama, está muerto» (v. 14), pues «el que no ama, permanece en las tinieblas» (1 Jn 3, 14, 4, 8), y «ningún asesino tiene la *vida eterna*» (v. 15); y el autor distingue entre preceptos que llevan a la «vida» y preceptos que llevan a la «muerte» o perdición (1 Jn 5, 16). Y es «Dios quien nos da la *vida eterna*» (v. 12); pero como ella está en su Hijo, «el que tiene al Hijo, tiene la *vida*», y el que no tiene al Hijo de Dios, tampoco tiene la vida» (5, 11-12). Así, para el apóstol la condenación, a la que van los que no creen en Jesús, es esencialmente la privación de la «luz»; y la *muerte* es privación de la «vida» que se tiene por la fe y la adhesión a Cristo; así, pues, la suerte de cada uno se decide según la actitud que se tenga presente al mensaje del Salvador; el se juzga (para bien y para mal) según la actitud que tome ante él[174]. Nada se dice de *sufrimientos físicos* corporales para los condenados, porque para el apóstol la privación de la compañía de Cristo es ya la máxima desgracia.

En el *Apocalípsis,* atribuido a san Juan, la perspectiva es diversa, pues se imita el estilo de los libros *apocalípticos* judíos de la época con dramatizaciones radicales para impresionar a los lectores. Así, se habla del *Abaddón* (9, 11) o lugar de «perdición» (esto significa *abadón*), nombre que es equivalente al *Hades* (4, 17). Y se menciona el «libro de la vida» conforme a Dan 12, 1. Y el que no esté escrito en el «libro de la vida» será arrojado al *estanque del fuego* (λιμνην του πυρος), donde hay azufre (19, 20); y allí están el diablo, la bestia y el falso profeta que serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos» (20, 9-10); pero también a ese lugar irán los pecadores, pues los «laxos e incrédulos tendrán su parte en el *estanque de fuego* y de azufre; es la *segunda muerte*» (21, 8) o definitiva y *eterna,* en contraposición a la primera corporal. Por otra

173. Cf. Mc 12, 28-31; Mt 7, 12; 1 Jn 3, 14-22; 4, 20; Lc 6, 46; Gal 5, 22; Rom 15, 30; Col 1, 18; 1 Cor 13, 1.

174. Cf. Jn 3, 18; 5, 22.

parte, el libro se termina con una maldición: «El que quite algo del libro, «Dios le cortará del *árbol de la vida* y de la *ciudad santa*» (22, 19), que es la compañía de Dios en la liturgia celeste presidida por la sangre del Cordero.

Como conclusión respecto del *infierno,* tenemos que decir que en los *Evangelios sinópticos,* que reflejan mejor la predicación de Jesús, se presenta a la *gehenna* u «horno de fuego»[175] como un *lugar subterráneo* con *fuego* ardiente conforme a la concepción popular judía de la época, a donde van los pecadores, y allí habrá «llanto y rechinar de dientes»[176]. Ahora bien, entonces se plantea el problema de interpretar estas frases del Maestro que tiene propensión a los símbolos, parábolas y afirmaciones radicales e hiperbólicas al estilo profético[177]. Por eso, cuando habla de la vida de los bienaventurados, la presenta como un *festín* en compañía de él y de Dios conforme a la tradición bíblica (Is 24-27), y en ese supuesto alude a un aula luminosa, donde los apóstoles se sentarán para juzgar a las doce tribus de Israel[178] con gentes que vienen de oriente y occidente para sentarse con Abraham, Isaac y Jacob»[179] y gustando del «fruto de la vid»[180], celebrando así la nueva y definitiva *Pascua.* Es una dramatización conforme a la mentalidad popular prevalente que no sabe apreciar los bienes puramente espirituales. Por eso, si estas descripciones del *Paraíso* las tomamos en sentido metafórico y no literal, otro tanto, aplicando el mismo principio hermenéutico, podemos decir de las descripciones del *infierno* a base de la *gehenna* con *fuego* ardiendo. El *fuego* aquí *simboliza* el máximo sufrimiento del condenado; pero no puede entenderse literalmente, porque el difunto ya ha perdido la envoltura corporal, y no puede tener sufrimientos corporales, físicos, que proceden de la composición nerviosa del cuerpo.

Justamente, por eso, san Pablo y san Juan cuando hablan de la «condenación» de los impíos, prescinden de toda dramatización en un *lugar* de *suplicios corporales* y reducen el sufrimiento al *aleja-*

175. Mt 13, 42.
176. Mt 8, 12; 13, 42. 50; 22, 13; Lc 13, 28; Mt 24, 51; 25, 30.
177. Véase M. García Cordero, *Jesucristo como problema.* (Madrid 1972), 393-418.
178. Mt 19, 28.
179. Mt 26, 29.
180. Mt 22, 22.

miento de Dios y de la *compañía de Jesús*[181], es decir, lo que los teólogos llaman pena de «daño», sin aludir para nada a la pena de «sentido», que no sería entendida por los lectores procedentes del helenismo, que estaban familiarizados con la supervivencia de un principio *espiritual* que llamaban *alma* (ψυχη). Los *sufrimientos físicos* no podían afectarla, ya que habían perdido la envoltura corporal. Así, los apóstoles sustituyen el primitivo *kerygma* de la Iglesia de Jerusalén –reflejo directo de la predicación de Jesús– por una versión más «intelectualizada» de lo que es la «condenación» eterna: *alejamiento de Dios* y *privación* de la «vida eterna» en compañía de Cristo. En los escritos atribuidos a san Pedro y san Judas se vuelve a la concepción del *Hades* tenebroso como lugar de condenación de los ángeles y pecadores sin mencionar el suplicio del *fuego;* y, finalmente, en el *Apocalipsis,* conforme al estilo arcaizante de esta literatura, se menciona el «estanque de *fuego* y azufre» como lugar de suplicio para los condenados y Satán. En cambio, en los escritos atribuidos a san Juan (Evangelio y Epístolas) se «espiritualiza» más el concepto de «condenación», ya que la pena es la *separación* de Dios y de Cristo al no aceptarlo por la *fe,* que es lo que juntamente con las *buenas obras* lleva a la «vida eterna», que es la participación de la compañía de Dios y de Cristo, su Enviado.

5. El Purgatorio

En 2 Mac 12, 43-46 se habla de que Judas Macabeo hizo una colecta entre los miembros de su ejército para enviarla a Jerusalén para que ofrecieran sacrificios por el pecado, «obra digna y noble, inspirada en la esperanza de la *resurrección,* pues si no hubiera esperado que los muertos resucitaran, superfluo y vano era orar por los muertos. Mas creía que a los muertos piadosamente les está reservada una magnífica recompensa. Obra santa y piadosa es orar por los muertos. Por eso hizo que fuesen *expiados* los muertos, para que fuesen *absueltos de sus pecados*». La razón de ello está en que aquellos soldados caídos en la batalla tenían en sus túnicas objetos idolátricos tomados en el templo de la localidad, y esto eran un gran

181. Cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme* I, XXXVIII.

pecado según la estimación de los piadosos judíos y la tradición bíblica que prohibía apropiarse el oro y la plata que recubría a los ídolos (Dt 7, 25). Judas Macabeo cree que sus pecados pueden ser *expiados* con ofrendas y sacrificios en el templo de Jerusalén; y por eso, hace una colecta para sufragar los gastos de las víctimas. En estos textos vemos toda una *teología* sobre la *expiación en el más allá* tal como la concebía el *redactor* del libro, y que reflejaba el pensamiento de un sector del Judaismo de la época. La consideración del v. 44 refleja que el autor está polemizado contra los que niegan el hecho de la *resurrección,* como los saduceos[182].

Ya hemos visto cómo en los escritos apócrifos judíos intertestamentarios hay diversas concepciones sobre la situación de los difuntos en el *más allá* después de la muerte[183], pues según algunos textos, las *almas* están en estado *letárgico* de sueño en espera del juicio definitivo sobre su suerte[184], mientras que según otros, el premio o castigo se recibe ya al morir[185]; y solo comparecerían ante el juicio los *justos,* pues los *pecadores* ya recibieron su castigo inmediatamente después de la muerte[186]. Según *4 Esdras* 7, 75s los *mártires* tienen ya acceso directo a la presencia de Dios, *inmediatamente después de la muerte,* y allí *esperan la resurrección*[187]. Pero como después del juicio final no puede haber pecado alguno[188], se habla de *purificaciones* de los *justos* antes de llegar a su estado definitivo[189]. Así, Moisés es *purificado* por un serafín antes de entrar en el *tercer cielo;* y allí permanece hasta el día de la *resurrección,* mientras su cuerpo es depositado en el *Paraíso*[190]. En la literatura rabínica se llega a conceder a los tormentos de la *gehenna* un valor *expiatorio;* incluso algunos rabinos

182. Cf. *Ap. Bar.* 42, 8; 48, 6; 50, 2; *Hen* 51, 1.

183. Cf. *4 Esd;* Bar 30, 2-4.

184. Cf. *Sal. Salom.* 3, 11s; 14, 9; 12, 4; 16, 2; *Hen* 22: Hay diversas cavernas donde están todas las *almas* en espera del día del juicio; y entre los pecadores, unos ya recibieron el juicio definitivo, pero otros están en espera del veredicto final.

185. Cf. 4 *Esd* 7, 89; *Jubil.* 22. 30s.

186. Cf. Sal 15, 13; *Jubil.* 9, 15; J. BONSIRVEN, «DBS» IV, c. 1269s.

187. Cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* I, 523.

188. Cf. *Apoc. Moises* 32, 3.

189. Véase J. FREY, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus,* «Biblica» 32 (1932), 144s.

190. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Komentar...* IV, 2, p. 1043.

admiten la *intercesión* de los *justos* en favor de los *difuntos*[191]. Y a la inversa, se admite la *intercesión* de los *difuntos* en favor de los *vivos;* así según 2 Mac 15, 12-16 Judas Macabeo vió a Jeremías y al sumo sacerdote Onias III *intercediendo* por su pueblo. Todo esto supone que se cree en la intercomunicación entre este mundo y el más allá.

Incluso en algunos escritos rabínicos se distingue una *gehenna eterna* para los grandes pecadores (los apóstatas, sobre todo), y otra de *doce* meses de duración para cierta clase de pecadores, que son al fin *aniquilados;* y una tercera clase de pecadores (ni del todo justos ni del todo pecadores) que son perdonados (según Hillel) o *expían* en sus tormentos (según Sammai)[192]; pero esta *expiación* es después del *juicio final,* no después de la muerte[193]. Con todo, R. Aqiba (s. II d. C.) habla de un *gehenna* de *doce* meses de duración para ciertos pecadores, inmediatamente después de la muerte; luego, serán llevados a presencia de Dios[194], pero para otros los *gehenna* es *eterna*[195]. Y algunos rabínicos declaran que basta un acto de arrepentimiento antes de morir para ser salvados[196]. Por su parte, R. Shammai distingue *tres* categorías de difuntos: los *justos* que van a la «vida eterna»; los *impíos* que van definitivamente al lugar de suplicios; y los que por ser menos pecadores, van allí solo por algún tiempo; pero después se van a la morada de los justos; pero Hillel, siempre más benévolo, declara que estos pecadores a medias van derechos al cielo sin sufrir nada entre tanto[197]. En cambio, en otros textos *apocalípticos* se niega que haya conversión y penitencia después de la muerte. Pero en un texto rabínico posterior a estos se dice que los pecadores serán aniquilados después de un tiempo de sufrimiento sin presentarse al juicio final. Y el rabino Yojanan ben Nuri reduce la estancia en el lugar de suplicio para los judíos a *siete semanas,* de Pascua a Pentecostés, mientras que R. Aqiba (m. 135 d. C.) señala *doce meses* de estancia en el lugar de sufrimiento.

191. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* IV, 2. p. 1051.

192. Cf. J. BONSIRVEN, *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens* (Roma 1955), n. 1900. 1931. 1906.

193. Cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* II, 103, n. 5.

194. Cf. *Talm. Babil., Rosh hashana* 16b; 17a.

195. Así, aparece en *4 Esd* 7, 82; 9, 13; *Apoc. Bar.* 85, 12s.

196. Cf. *Mishna, Sahn.* 2, 10; véase J. CAUBET, *El cielo y el infierno...* 179.

197. Cf. *Mishna 'Eduy* 2, 10.

De todo esto se deduce que en el Judaismo contemporáneo de Jesús había una cierta tendencia a creer en la posibilidad de la *expiación* de los pecados después de la muerte, siguiendo al texto citado de 2 Mac 12, 43-46. Pero nada encontramos en los Evangelios ni en los escritos apostólicos parecido a esto. Cierto, que en un momento Jesús declara que el pecado contra el Espíritu Santo no se perdonará «ni en este siglo ni en el venidero» (Mt 12, 32; Mc 3, 29); pero parece que quiere simplemente resaltar la *gravedad* de este pecado *irremisible por su naturaleza,* ya que se opone a la iluminación divina, y el que cierra los ojos, no puede ver, como hacían los fariseos que atribuían los milagros de Jesús a Beelzabub, príncipe de los demonios. Por otra parte, en el texto de 1 Cor 3, 10-15 en que se habla de los falsos doctores que en el edificio de la Iglesia emplean materiales deleznables (madera, heno, paja), mezclándolos con otros buenos («oro, plata, piedras preciosas....») el apóstol les amonesta porque esta mezcla es peligrosa, ya que no es consistente y amenaza arruinar el edificio, pues si se declara un incendio «el fuego revelará la calidad de la obra». Y a la hora de la recompensa, sentirá la satisfacción de la obra bien hecha, mientras que el que empleó falsos materiales o pobres sufrirá las consecuencias, y apenas podrá salvarse a través del incendio «como el que pasa por el fuego», es decir, sufrirá quemaduras; pero como construyeron de buena fe, al fin se salvarán, porque ante todo la base del edificio fue Cristo (v. 11-12). Los manuales de Teología han querido ver en este texto una alusión al *purgatorio* como lugar de purificación en el más allá, pero nada en el contexto avala esta suposición. Con todo, la fundamentación bíblica de la creencia en un estado de *expiación* después de la muerte sigue siendo el citado texto del libro segundo de los Macabeos. No hay otro en el Nuevo Testamento aprovechable sobre el particular[198].

198. Véase R. DEAUT, *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona 1965), c. 1353; M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid 1963), 477; FELIPE DE FUENTERRABIA, *El purgatorio en la literatura judía precristiana,* en *XV Semana Bíblica Española* (Madrid 1955), 115-150; ID., *Doctrina del Nuevo Testamento y del Judaísmo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte,* en *XVI Semana Bíblica Española* (Madrid 1956), 187-234; C. SPICQ, *L'Enfer.* (París 1950), 1311.

15

La expectación de la «Parusía»

1. La proyección del Antiguo Testamento

La palabra griega παρουσια tiene el sentido primordial de «presencia» (de παρειναι), que aparte del significado profano general[1] suele tener un sentido técnico sagrado. En efecto, en la lengua helenística significa la *presencia de un Dios* en los actos *litúrgicos,* es la *venida* de la divinidad para socorrer a sus fieles, y sobre todo, la *regocijada entrada* de un soberano o alto funcionario. Y estas *parusías* se revisten de un ceremonial cada vez más solemne. Por eso, las *parusías* de los *emperadores* en las ciudades de provincia constituyen un acontecimiento histórico[2]. Y en el Nuevo Testamento, en sentido *religioso,* la *Parusía* significa siempre el *Advenimiento* solemne y definitivo de Jesús al fin de los tiempos, excepto en un texto que se aplica al *Anticristo*[3]. Incidentalmente, la última vuelta de Cristo majestuosa al fin de los tiempos se designa como *Epifanía*[4] o *Apocalipsis*[5].

1. Cf. Jdt 10, 18; 2 Mac 8, 12; 15, 21; 1 Cor 16, 17; 2 Cor 7, 6; 10,10. Flp 1, 26; 2.12.

2. Cf. B. Rigaux, *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona 1963), V, col. 891, y amplio estudio del mismo autor en su libro *Les Epîtres aux Thessaloniciens* (Paris 1956), 196-206. En la versión de los LXX la palabra παρουσια suele designar la idea de «venida». Así, también en las versiones griegas de Aquila, Símaco y Teodoción.

3. Se aplica a Cristo en Mt 24, 3.27.37.39; 1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 1 Cor 15, 23; Sant 5, 7-8; 2 Pe 1, 16; 2, 4.12; 1 Jn 2, 28. Al *Anticristo:* 2 Tim 2, 8.

4. 1 Tim 6, 14; 2 Tim 1, 10; 4, 1.8; Tit 2, 13.

5. 1 Cor 1, 7; 2 Tes 1, 7.13; 4, 13.

Ahora bien, para encuadrar debidamente el problema de la expectación *escatológica* en los escritos del Nuevo Testamento es necesario tener en cuenta el trasfondo bíblico-judaico en torno a la expectación al fin de los tiempos de Dios y del *Mesías*. Porque los genios religiosos hebraicos del Antiguo Testamento vivieron siempre obsesionados con una etapa futura de plenitud, en la que Dios se manifestaría de un modo aplastante en una sociedad *teocrática* idealizada, sin infidelidades al Dios de la Alianza, y como consecuencia de ello, una nueva era sin sufrimientos ni calamidades personales y nacionales. Todas las estrecheces de la atormentada y frustrada historia de Israel se cambiarían en abundancia de bienes materiales y exaltación del «Pueblo escogido». Será como una nueva «edad de oro» o vuelta al Paraíso[6]. Por eso, cuando en el siglo VIII a.C. invadían el país los ejércitos devastadores asirios, el pueblo suspiraba por la manifestación del «Día de Yahve», que había ser de triunfo aplastante sobre los tradicionales enemigos de Israel[7]. Pero los profetas salen al paso de estas engañosas esperanzas, ya que a causa de las infidelidades de Israel ese «Día de Yahve» va ser, ante todo, y primero, manifestación del *juicio punitivo* sobre la sociedad pecadora israelita[8]. Y sólo cuando ésta se haya purificado por los sufrimientos, se hará digna de la «inundación del conocimiento de Yahve»[9].

Y en los tiempos posteriores al exilio surge una literatura religiosa de *evasión,* la *apocalíptica,* en la que se habla de una transformación total de la naturaleza y de la marcha regular de la historia por una intervención súbita y violenta del mismo Dios, para inaugurar los tiempos *mesiánicos* anhelados con un juicio sangriento sobre las naciones gentiles enemigas y opresoras de Israel[10]. Sobre todo, las visiones de Daniel dan origen a la idea de un misterioso ser de origen *celeste*[11], que va a encarnar a la «Comunidad de los santos» que reinarán sobreponiéndose a las potencias invasoras tradi-

6. Is 11, 5-9.
7. Am 2, 16; 8, 9.13; Is 2, 20; Mal 3, 19: «el día».
8. Cf. Am 5, 18-20; 6, 1-3; 9, 10; Miq 2, 7; 3, 11; Is 5, 19; Jer 5, 12s; 7, 4; 8, 8; 14, 9; 21, 2; Ez 7, 7.
9. Is 11, 9.
10. Cf. Is 65, 24.
11. Cf. Dan 7, 13s.

cionales (babilonios, persas y griegos). Pero este libro de Daniel da origen a esa nueva literatura que sustituye a la antigua *profética,* y sueña con un *Mesías, preexistente* en las esferas celestes antes de su manifestación en la tierra[12], que va a inaugurar los tiempos venturosos anhelados, primero en un estadio terrestre-temporal, y al cerrarse el curso de la historia, en una nueva etapa *trascendente*[13].

2. Las enseñanzas de los Evangelios *Sinópticos*

Supuesta esta expectación ambiental judía, para los evangelistas haciéndose eco de la tradición oral de la Iglesia madre de Jerusalén, Cristo es el inaugurador de esta nueva era, que se define como «Reino de Dios»[14], conforme a la predicación *escatológica* de Juan Bautista, al que consideran como su Precursor (Mt 32s). Y por eso, a Jesús en su mensaje —continuador del de penitencia del Bautista— como el «complemento» y superación de la antigua Ley mosaica[15]. Toda la Revelación paleotestamentaria es sustituida por otra superior, porque «la Ley y los Profetas duraron hasta Juan, después se anuncia la buena nueva del *Reino* de Dios» (Lc 16, 1. Mt 11, 12-13). Y Jesús es consciente de que supera a «los antiguos», cambiando algunos de sus tradiciones (Mt 5. 17.21.23). San Pablo se moverá en la misma línea al decir que Jesús se ha manifestado en la «plenitud de los tiempos» (Gal 4, 4. Ef 1, 10), que es «el día de la salvación» (2 Cor 6, 2), y «el fin de los siglos» (1 Cor 10, 11). Según Heb 1, 1-2, «Dios últimamente nos ha hablado por su Hijo... que se sentó a la diestra de su Majestad en las alturas».

Y aunque el «Reino de Dios» es presentado como un «fermento» que actúa lentamente en la sociedad (Mt 13, 21) en un proceso de trasformación interior de las conciencias («El Reino de Dios está dentro de vosotros»), sin embargo, hay otras manifestaciones de Jesús de clara proyección *escatológica:* «El Hijo del hombre ha de ve-

12. Cf. IV *Esd* 13; *Henoc etc cc. 37-71; 90, 31.*
13. Dan 2, 44; 7, 27.
14. Mc 1, 15.
15. Mt 5, 17.

nir en la *gloria de su Padre* con los ángeles, y entonces dará a cada uno según sus obras» (Mt 16, 27s). Se trata, pues, de una manifestación *judicial* al fin de los tiempos *al lado* de su Padre, *Juez* supremo de la historia. Sobre todo, en el llamado *discurso escatológico* al fin de su vida parece unir la destrucción de Jerusalén con el próximo fin del mundo (Mt 23, 37; 24, 3). Los discípulos unen el anuncio de la ruina del templo con el fin de la historia: «Dinos cuándo será esto, y cuál es la señal de *tu venida* y de la *consumación del mundo*» (Mt 24, 3). Pero Jesús dice que no necesariamente los dos acontecimientos se han de seguir inmediatamente, pues anuncia la predicación del Evangelio a todo el mundo, como «testimonio para todas las naciones, y entonces *vendrá el fin*» (Mt 24, 14). Y «aparecerá el estandarte del Hijo del hombre en el cielo... y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con poder y majestad grande». Y «enviará a sus *ángeles* con resonante trompeta, y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde un extremo del cielo al otro» (Mt 24, 30). Pero el momento es desconocido (v. 36). Después el «Hijo del hombre» será el *Juez* de la historia, separando a los buenos de los males, «sentado en el trono de la gloria» (Mt 25, 31-33). Todas estas predicciones flotaban en la tradición de la primera generación cristiana de Palestina y dio origen a una tensión de espera por la «venida» del Maestro añorado.

Además, Jesús admite la distinción entre *dos edades:* la presente y la futura: «La blasfemia contra el Espíritu Santo no se perdonará ni en este siglo ni en el futuro» (Mc 10, 30. Mt 12, 31. Lc 20, 34-35). Y esta segunda y definitiva etapa la identifica con la «vida eterna» (Mc 9, 45-47; Mt 25, 34.46). Y supone que la *resurrección* abre una nueva situación muy poco parecida a la terrenal actual (Mt 12, 25-27). Será una vida similar a la de los ángeles. Y todo ello después de un juicio discriminador presidido por el Hijo del hombre. A los apóstoles les promete que habrán de juzgar a las doce tribus de Israel, y todo ello cuando llegue la «regeneración» (παλιγγενεσια) (Mt 19,28) o trasformación de todo, invitados al banquete ultraterreno (Lc 22, 30). Es el eco de la doctrina de Sab 3, 8, donde se dice que «las *almas* de los *justos* juzgarán a las naciones y dominarán sobre los pueblos». Ante el Sanhedrin declara enfáticamente: «Yo soy el *Mesías,* y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra

del Poder y venir sobre las nubes del cielo» (Mc 14, 62. Mt 26, 64), aludiendo al texto de Dan 7, 13s y al Sal 110, 1s. Es el anuncio de su *entronización mesiánica* en sentido *trascendente.* Pero las manifestaciones de su discurso *escatológico*[16], dejaron gran eco y expectación en los seguidores de Jesús, que soñaban volver a encontrarse con él.

3. La expectación de la «Parusía» en la Iglesia primitiva

En el libro «Hechos de los Apóstoles», que refleja las vicisitudes y tensiones de la primitiva Iglesia madre de Jerusalén, no encontramos el término «Parusía», pero refleja la *expectación escatológica* de los primeros cristianos de Palestina, al menos en el relato de la Ascensión de Jesús al cielo (Act 1, 7-8), pues los ángeles declaran a los apóstoles: «Ese Jesús arrebatado de entre vosotros al cielo, *vendrá* como lo habéis visto ir al cielo». Es una alusión a su *Parusía* gloriosa. Pero de momento «en la comunidad cristiana primitiva no se constata la espera febril, a la vez ansiosa y paciente, del fin del mundo». Pedro ve en la efusión del Espíritu Santo la era *mesiánico-escatológica,* y el cumplimiento de la profecía de Joel[17]. Es ya una «escatología realizada», pero sólo *iniciada,* en espera de la *consumación final.* No aparece todavía la idea de un fin próximo del mundo. Pedro destaca en su *kerigma* el *hecho* de la *resurrección* de Jesús, punto de arranque de la fe en él al considerarlo *viviendo glorioso a la diestra de Dios.* Y no se ve la obsesión *escatológica,* aunque los discípulos al ver a Jesús resucitado le preguntan: «¿Es ahora cuando vas a *restablecer* el reino de Israel?» (Act 1, 6). Ellos piensan todavía en categorías *mesiánico-temporalistas* conforme a los antiguos vaticionos proféticos. El Maestro les viene a decir que ese problema está relegado hacia tiempo indefinido, porque los «tiempos y momentos» los determina el Padre.

Uno de los títulos que san Pedro da a Jesús resucitado es el de «Juez de vivos y muertos» (Act 10, 42), lo que viene a coincidir con lo expresado por Jesús en el «discurso escatológico» (Mt 25, 31-34).

16. Cf. Mt 24, 2-42; Mc 13, 2-33; Lc 17.20.
17. Jl 3, 15; Act 2, 16-21.

Y así, en el discurso en el atrio del templo, después de la curación del paralítico, Pedro parece juntar las dos perspectivas: la *mesiánica temporal* y la *escatológica,* al decir: «Arrepentíos, pues, y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados, a fin de que lleguen los *tiempos del refrigerio* de parte del Señor, y *envíe a Jesús,* el *Mesías,* que os ha sido predestinado, a quien el cielo debía recibir *hasta llegar los tiempos de la restauración (apokatástasis)* de *todas las cosas,* de quien habló desde antiguo por boca de sus santos profetas...» (Act 3, 1-21). Esto habrá que entenderlo a la luz de la promesa de Jesús a los apóstoles al hablar de la «regeneración» o *palingenesia,* cuando «el Hijo del hombre se siente sobre el trono de su gloria», rodeado de los apóstoles para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19, 29). Es la perspectiva de los «cielos nuevos y la tierra nueva» de Is 65, 17 conforme a la expectación apocalíptica de la época, que hablaba primero de un *mesianismo* en una *tierra transformada* durante algún tiempo, para luego entrar en el «eón» futuro o etapa final *ultramundana* en la consumación de la historia. Esta corriente apocalíptica judaica dará lugar al *milenarismo* temporalista, reinando con Cristo glorificado (Ap 20, 4). La perspectiva paulina de 1 Tes 4, 16-17 es totalmente diferente, pues los cristianos serán *«arrebatados en las nubes al encuentro del Señor en los aires»* para estar «siempre con el Señor» glorificado (v. 18), es decir, en el *tras-mundo celeste* fuera ya del área temporal y terrena. Son dos corrientes apocalípticas judaicas de la época: una temporalista *provisional,* y otra espiritualista trascendente. Según la opinión de S. Pedro (Act 3, 20) se esperan «los tiempos del refrigerio» en los que Jesús, después de ser retenido en los «cielos hasta los tiempos de la *restauración (apokatástasis* que parece ser la *palingenesia* de Mt 19, 28) sea «enviado» por Dios para inaugurar su «reinado» *aquí en la tierra.* Esta perspectiva *terrenal idealizada* desaparece de la teología paulina inicial, pues según 1 Tes 4, 16-17 se esperaba ya la *Parusía* transformadora del Señor para llevarse a los suyos del escenario de la historia. Para Pablo «los tiempos del refrigerio» (Mt 19, 27) están ya en el *más allá* con *cuerpos transfigurados* para «estar con el Señor» *glorificado.*

El diácono San Esteban al morir «vio en el cielo la gloria de Dios, y a Jesús de *pie* a la diestra de Dios» (Act 7, 55-60). Es la confesión de que Cristo está ya glorificado a la diestra de Dios, co-

mo se creía en la comunidad primitiva cristiana de Jerusalén. Pablo en el areópago dice que Dios tiene fijado el *día* para *juzgar* a la tierra habitada «por medio de un Hombre», resucitado de entre los muertos (Act 17, 30-31). Ese «día» es la nueva era inaugurada por Cristo resucitado, es decir, los tiempos *mesiánicos* de discriminación o de decisión ante el mensaje evangélico; o quizá aluda al *juicio final* conforme al esquema de Mt 25, 25, 34: «Venid, benditos de mi padre, tomad posesión del *Reino* preparado a vosotros desde la creación del mundo... Apartaos de mí, malditos, al *fuego eterno*». Porque Cristo, según las creencias de la comunidad primitiva de Jerusalén, era el «Juez de vivos y muertos» (Act 10, 42).

En la epístola de Sant 5, 7-8 encontramos por primera vez el término técnico *Parusía* para hablar de la esperada *venida* del Señor: «Tened, pues paciencia, hermanos, hasta la *Parusía del Señor*... Aguardad con paciencia, fortaleced vuestros corazones, porque la *Parusía* («presencia») *del Señor* está cercana». Refleja bien la expectación ansiosa de la «venida» o «presencia» gloriosa de Cristo para reunirse con los suyos. Sólo será cuestión de poco tiempo, pero había que permanecer vigilantes y con paciencia como había predicado Jesús a sus apóstoles.

4. Las Epístolas paulinas

El término técnico *Parusía* para reflejar la *manifestación escatológica* de Cristo al fin de los tiempos aparece siete veces en las epístolas paulinas, y de ellas seis en las dos a los Tesalonicenses[18]. Pero la *idea* de la esperada «venida» gloriosa del Señor aparece con otros términos en casi todas las epístolas paulinas, si bien con otros matices diferentes de las primeras epístolas, es decir, en las dos primeras a los fieles de Tesalónica, preocupados por la interpretación de palabras del apóstol respecto del próximo fin del mundo y encuentro con Cristo glorioso en conexión con los anuncios del «discurso escatológico» de Jesús, que parecía conocer[19]. Con todo, Pablo da

18. 1 Tes 2, 19; 3, 13; 5, 15; 5, 23; 2 Tes 2, 1.8; 1 Cor 15, 23.

19. Cf. 1 Tes 4, 16 y Mt 24, 31; 1 Tes 4, 17 y Mt 24, 30; Mc 13, 26; Lc 21, 27; Mt 25, 6; 1 Tes 5, 1 y Mt 24, 36; Mc 13, 22; Tes 5, 2. y Mt 24, 42; Lc 12, 39-40; 1 Tes 5, 3 y

nuevos sentidos a la *expectación escatológica* de la primitiva comunidad cristiana. Así en 1 Tes 4, 15 anuncia la *Parusía* próxima, fundándose en la «palabra del Señor» que habla del sonido de la «trompeta de Dios» y la «voz del arcángel» para anunciar su «descenso del cielo» (v. 16) para convocar a la «resurrección de los muertos en Cristo», que serán los primeros en asociarse al cortejo victorioso del Señor, que viene de los cielos. A continuación los fieles que no han muerto serán «arrebatados con ellos en las nubes para salir al encuentro de Cristo en los aires», y así lograrán «estar siempre con el Señor» (v. 17), es decir, abandonando el escenario de este mundo temporal. Es una concepción grandiosa, que difiere de la perspectiva de S. Pedro que esperaba «los tiempos del *refrigerio*» o de la *«restauración* de todas las cosas» en un *estadio terrenal transfigurado (palingenesia* de Mt 19, 28), conforme a la expectación de los «cielos nuevos y la tierra nueva» de Is 65, 17. Pablo, en cambio, sueña con abandonar la escena de este mundo pecador y corruptible, sin esperar a una etapa provisional *mesiánica temporal* idealizada, como soñaban algunos *apocalípticos.* Escribiendo a los fieles de Corinto, les dice que no hay que preocuparse de las cosas de aquí, porque «praeterit figura hujus mundi» (1 Cor 7, 31).

El apóstol Pablo quiere consolar a los fieles de Tesalónica que están tristes, porque los difuntos queridos ya no podrán asistir al encuentro con Cristo glorioso en la *Parusía.* Y les dice, que ellos serán los primeros en asociarse al cortejo, pues «resucitarán» para recibir a Cristo, como recibían a los emperadores (v. 16-17). A ellos se juntarán los que estén vivos, entre los que se cuenta el mismo apóstol. Y el mismo «Señor descenderá» cuando suene la «voz del arcángel» y la «trompeta de Dios» como ocurría, cuando hacía su entrada solemne el emperador (v. 16). Es una escenificación grandiosa llena de imaginación coloreada con símiles de la *apocalíptica* judía, que el mismo Jesús había aceptado (Mt 25, 31; 24, 31). Porque Cristo, aunque ha dejado a los suyos en el mundo, no ha roto con la historia al remontarse al cielo, y llegará un día en que

Lc 21, 34.36; Mt 24, 8; Mc 13, 8; 1 Tes 5, 16; y Mt 24, 42-43; Mc 13, 34; Lc 12, 37.39; 2 Tes 2, 3 y Mt 24, 4; Mc 13, 5; Lc 21, 8; 2 Tes 2, 9-10 y Mt 24, 24; Mc 13, 22; 2 Tes 2, 11 y Mt 24, 4-5; 11.24; Mc 13, 4.5.6.

volverá. Esta era idea prevalente en la primera generación cristiana[20] que gira en torno a la *Parusía* del Señor.

a. *El combate escatológico*

Para Jesús y los apóstoles el mundo presente es el escenario de una lucha entre Dios y *Satán*[21], que es una especie de *Anti-Dios* y *anti-Mesías* o *anti-Cristo,* y así se refleja en los Evangelios donde se habla del «reino» de *Beelzebub* (Mc 3, 22-24) y éste tiene sujetos a los hombres al mal (Mc 3, 7), y es el responsable del fracaso de la predicación de Jesús a las turbas (Mc 2, 24; 3, 11; 5, 7). Es el señor del mundo (Lc 4, 6), y como tal, exige que le adoren (Lc 4,7; Mt 4, 9). Por eso, el éxito de la predicación de Jesús supone la caída de *Satán* (Lc 10, 18). Pablo piensa con estas mismas categorías mentales. Por eso, dice que *Satán* le impidió volver a los fieles de Tesalónica (1 Tes 2, 19), y es el *tentador* que puede hacer fracasar la acción de los apóstoles (1 Tes 3, 5), pues es una fuerza sobrehumana contrapuesta a la de Dios (2 Tes 1, 5.2, 1-12). Y el mismo *anti-Cristo* obra gracias al poder que le confiere *Satán,* príncipe de los demonios, a base de engaños y malicias (2 Tes 2, 9-10). Pero, sobre todo, multiplica su actividad en la «tribulación» actual (2 Tes 5, 5-8) que culminará en otra mayor y definitiva (Mt 24, 9.11.29; Mc 13, 24), caracterizada por las persecuciones contra los seguidores de Cristo[22]. Pero esto es algo normal, que deben esperar los cristianos[23]. Al fin llegará la justicia divina, castigando a los impíos (2 Tes 2, 8). De ahí que hay que perseverar para hacerse dignos de Cristo[24], porque al fin *vendrá* el Señor a reunirse con los suyos, y todos participarán de la gloria de Cristo, revestidos de un cuerpo *resucitado.*

b. *El momento de la Parusía*

Ahora bien, ¿cuándo tendrá lugar el *advenimiento glorioso* de Cristo que llamamos *Parusía?* El apóstol, en realidad, a este respec-

20. Véase B. RIGAUX, *Epître aux Thessaloniciens* (Paris 1056), 213
21. Cf. B. RIGAUX, *L'Anti-Christ* 67-68.
22. 2 Tes 5, 5-8.
23. 1 Tes 3, 3; 2 Tes 2,4.
24. 1 Tes 1, 10;3, 31; 4, 18; 5, 11.

to, se muestra dentro de la tradición evangélica al afirmar una completa ignorancia: «Cuanto al *tiempo* y a las *circunstancias,* no hay, hermanos, por qué escribir. Sabéis bien que el *Día del Señor* llegará como un ladrón en la noche» (1 Tes 5, 1-2). Con todo, Pablo no presenta la *Parusía* como algo lejano. En su predicación a los tesalonicenses una de las claves para animarlos era «esperar a su Hijo (viniendo) de los *cielos* al que *resucitó* de los muertos» (1 Tes 1, 10). Pero no sabe cuándo tendrá lugar este ansiado acontecimiento, y no quiere que los fieles piensen que está ya a la vista. En esto Pablo ha sido fiel a la palabra de Jesús (Mc 13, 52). Nadie sabe ni el día ni la hora. Pero el apóstol insiste en el aspecto *moralizador* de la *ignorancia.* Hay que estar vigilante y ser consciente. El *día* puede llegar en cualquier momento. Esta predicación ha podido, junto al *deseo* de que llegara este momento, crear la espera viva y sobreexcitada... Pero (para Pablo) hacerse cristiano es creer en Dios y esperar al Hijo que nos librará de la ira futura» (1 Tes 1, 10). Esta perspectiva no contradice a su punto de vista fundamental: nadie sabe cuándo llegará el ladrón (1 Tes 5, 2), pero le da su coloración: que el tiempo llegue lo más pronto posible»[25].

Por otra parte, ante la expectación próxima de la *Parusía* o «venida» de Cristo del cielo con acompañamiento triunfal como los antiguos emperadores, Pablo se coloca entre los que no han experimentado todavía la muerte: «Nosotros, los *vivientes,* los que quedamos para (asistir) a la *Parusía del Señor,* no nos anticiparemos a los que durmieron» (1 Tes 4, 15-17). Lo que viene a confirmarse por lo que dice a los fieles de Corinto: «*No todos moriremos,* pero *todos seremos transformados.* Los *muertos* resucitarán *incorruptibles,* pero *nosotros seremos transformados*» (1 Cor 15, 51-52). Pero Pablo todo esto lo ve como una *posibilidad probable,* como declara en 1 Tes 5, 10: «...para que, ya velemos o ya durmamos, vivamos unidos a él». Y de hecho, el apóstol organiza las comunidades cristianas como si la *venida* o *Parusía* del Señor no fuera inmediata[26]. Pero la *escatología* o proximidad de los últimos tiempos está ya en marcha, y Jesús es *Señor de vivos y muertos,* «por cuanto Dios tiene el *día* fijado en

25. B. RIGAUX, *Epîtres aux Thessaloniciens,* 225.
26. Cf. 1 Tes 4, 12; 2 Tes 3,6-15; 1 Tes 5, 12; 2 Tes 3, 14.

que juzgará a la tierra con justicia por medio de un Hombre a quien ha destinado, acreditándole ante todos por su resurrección de entre los muertos» (Act 17, 31). El *hecho de la resurrección* es el fundamento de su futuro retorno con los suyos, como *Juez* de la historia. No importa saber el momento de «su venida», sino estar preparados para ser irreprochables y dignos de su advenimiento (1 Tes 4, 13-18). Pues lo que importa es la perseverancia hasta el fin de cada uno.

c. *El Anticristo*

Como antes hemos indicado, los judíos creían que había una pugna entre las exigencias del *Reino de Dios* y los intereses del príncipe de los demonios, *Satán,* que se ha enseñoreado del mundo, ya que sólo una minoría de justos siguen los caminos de Dios. San Pablo participa de esta *visión pesimista* de la historia, y cree que la acción del «enemigo» de Dios lleva a un desbordamiento de la iniquidad hasta llegar el punto culminante que señala el fin del mundo. Jesús habla de la venida de falsos mesías y *profetas* (Mt 24, 24), que vendrán antes de su «venida» como Juez de la historia. Pablo sigue esta misma tradición, y en sus descripciones trabaja con esquemas tomados de la literatura bíblica y extrabíblica[27]. El género literario es enteramente *apocalíptico,* es decir, a base de imágenes desorbitantes, inverosímiles, ambiente de majestad y misterio[28].

Pero S. Pablo escribe una segunda epístola a los fieles de Tesalónica para hacer frente a algunas opiniones sobre la supuesta inmediata *Parusía* del Señor, y así, les dice: «Por lo que hace a la *Parusía* (en 2 Tes 1, 7 la llama «revelación»-*apokalypsei-)* de nuestro Señor Jesucristo y a *nuestra reunión con él,* os rogamos, hermanos, que no os turbéis a la ligera, perdiendo el buen sentido. No os alarméis ni por el espíritu, ni por discurso, ni por una epístola, como si, fuera nuestra, como si *el Día del Señor* fuera inminente. Que nadie os en-

27. Cf. Dan 9, 27; 11, 31; 12, 11; 1 Mac 1, 45; Is 14, 13-14; Ez 28, 2; Is 11, 4. *Salmos de Salomón* 17-24.

28. Sobre el género literario *apocalíptico* véase A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid 1984), I, 89. 117s. S. D. RUSSELL, *The Method and Message of the Jewish Apocalyptic* (London 1982), 113-138. R. H. CHARLES, *The Apocryfa and Pseudoepigrafa of the Old Testament* (Oxford 1913) II, viii s.; B. FREY, DBS I, cc. 306-354.

gañe de ningún modo, a menos que llegue primero la *apostasía* y se manifieste el *hombre de iniquidad* (o pecador), el *hijo de la perdición,* que se opone y se ensalza sobre todo lo que se llama Dios o es objeto de adoración, hasta sentarse en el templo de Dios, y proclamarse Dios a sí mismo» (2 Tes 2, 3-4). Y Pablo les recuerda que ya les había hablado de este planteamiento (v. 5), dando a entender que la perspectiva de una *Parusía* no estaba al alcance de la mano, porque aún no se habían realizado ciertos signos precursores. Sobre todo, aún no se había manifestado «el hombre de pecado» o inicuo por antonomasia, que fomenta la *apostasía* masiva (v. 3) exigiendo honores divinos que se niegan al Dios verdadero. (v. 4).

No cabe duda que esta descripción está calcada en la entronización de la «abominación de la desolación» o abominación desoladora impuesta por Antioco IV Epífanes en el templo de Jerusalén en 168 a.C. (1 Mac 1, 54). Y para Pablo aquí el «hombre de pecado» es la personificación del mayor enemigo de Cristo y su obra. Pero el «misterio de iniquidad» ya está obrando (2 Tes 2, 7), es la *acción satánica* promovida por el «hombre de pecado». Por otra parte, «el hombre de pecado» o inicuo (2 Tes 2, 3), no es *Satán,* ya que obra por la energía de *Satán.* Entonces, ¿quién es? ¿Se trata de una *colectividad,* como personificación de los hombres inicuos en general, especialmente de los enemigos de la Iglesia naciente de Cristo, o se trata de un *individuo* concreto al que alude el apóstol?

Los estudiosos no están de acuerdo sobre el particular[29]. No parece que aluda a un *emperador romano* concreto, porque cuando escribe el apóstol hacia el 51 d.C. reinaba el emperador Claudio (141-154 d.C.), y todavía no se había declarado ninguna persecución contra los cristianos por parte de las autoridades romanas. En este supuesto el *Imperio romano* no tiene todavía las características de institución anti–cristiana como ocurrirá en tiempos de Nerón (54-68 d.C.) o de Domiciano a fines del s. I como se revela en el Apocalipsis (Ap 14, 9-10; 15, 2; 10; 17, 1.3.5.6; 17, 8.11.18; 18.7.16; 19, 2.20). Parece que Pablo piensa en un *prototipo de malicia,* que habrá de manifestarse poco antes de la *Parusía* del Señor, pero sin concretar más, y lo describe con rasgos tomados del gran

29. Cf. B. RIGAUX, *o. c.*, 269.

perseguidor, Antioco IV Epífanes[30]. Este es el prototipo del gran perseguidor del fin de los tiempos preparado a dar la batalla a Cristo, y que le podemos llamar *Anti–Cristo*[31].

d. *El «misterio de iniquidad» y el «obstáculo»*

No es fácil concretar lo que significa el «misterio de iniquidad» que está ya en acción (2 Tes 2, 7). Parece ser la *personificación* de la *obra satánica* en sus *diversas* manifestaciones pecaminosas, conforme a lo que se dice en Ef 2, 1-2: «Y vosotros estabais muertos por vuestras ofensas e iniquidades, en las cuales en otro tiempo caminábais *según el «eón» de este mundo, según el dueño del poder del aire,* el espíritu que *ahora actúa* en los hijos de la desobediencia». En ciertos círculos apocalípticos judaicos se creía que los *espíritus maléficos* estaban en las capas bajas de la *atmósfera,* y tenían influencia en la conducta de los hombres, en contraposición a los *ángeles* que estaban en la parte superior de la atmósfera, más cerca de Dios[32]. Pero en esta escenificación de los signos maléficos, precursores de la *Parusía,* hay *alguien* «que retiene» *(katékhon)* sus efectos para que no se desborden hasta el final de la historia las acciones del «misterio de iniquidad» (2 Tes 2, 7) que actúa bajo el impulso de *Satán.* Cuando ceda éste «que retiene», vendrá «el hombre de pecado», el *inicuo* por antonomasia, *«al que el Señor aniquilará con el espíritu de su boca»* (cf. Is 11, 4; Job 4,9; Ap 19, 15.20), y «destruirá con la manifestación de su *Parusía* a aquel cuya venida es según la obra de *Satanás* con toda fuerza, señales y portentos engañosos, y con toda seducción de impiedad para los que perecen, porque no recibieron el amor de la verdad para ser salvos» (v. 10-11). Pero para que este inicuo u «hombre de pecado» entre en escena, es preciso que *«el que retiene* sea quitado de en medio» (2, 7).

30. Sostienen que el «hombre de iniquidad» es una *colectividad:* B. ALLO, *L'Apocalypse* (Paris 1921), p. CXV; D. BUZY, DBS I, c. 302; J. J. BONSIRVEN, *L'Evangile de Paul* (Paris 1937).

31. A este propósito dice B. RIGAUX: «Parece que Pablo se limita a generalidades: palabras y temas prestados, descripciones sin vinculaciones históricas, repulsa de un marco en la escatología. Y si se cree que se refiere a un individuo alusivo a la persona misma del *anticristo,* no precisa nada: es un *anti–Dios,* un *anti–Cristo,* un *falso profeta* y un *falso taumaturgo,* cuya obra es la perdición de sus adeptos» (*o. c.,* 271).

32. Véase H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios* (Salamanca 1991), 134-138.

Pero, ¿quién es éste que lleva artículo determinado *(el que retiene, ho katékhon)* y que parece ser una *persona benéfica* frente a la maléfica del «misterio de iniquidad»? Las explicaciones son varias en la historia de la exégesis[33]. Para tratar de solucionar el enigma hay que tener en cuenta las *dos* formas en que aparece: *lo que retiene (to katékhon)* y *«el* que retiene» *(ho katékhon),* expresiones ambas que no tienen complemento. Y «*el* que retiene» y «*lo* que retiene» aparecen como una *fuerza benéfica* presente que ya *está actuando* y trabajan contra «el misterio de iniquidad». En la literatura *apocalíptica* lo *colectivo* y lo *individualizado* se intercambian con facilidad, por aquello de la «personalidad corporativa». Algo parecido parece hay en este enigmático texto de 2 Tes 2, 6-7. La venida de un *Anticristo* era esperada por los primeros cristianos conforme a lo que dice el autor de 1 Jn 2, 18: «Vosotros habéis oído que va a venir un *Anticristo.* Pues os digo que ya ahora han aparecido *muchos anticristos,* por lo cual conocemos que ha llegado la *hora postrera».* Y en 1 Jn 7 se concreta más: «*Muchos impostores* han surgido en el mundo: los que no confiesan que Jesucristo ha venido en *carne,* éste es el *impostor* y el *anticristo».* Aquí el apóstol alude a la secta de los *docetas* que decían que, Jesucristo había tomado sólo una *carne aparente*[34]. Y para él constituyen el mayor peligro, porque comprometen la idea de *encarnación* y *redención* realizada por Cristo. Así, aquí el término *anticristo* es la personificación de los *falsos profetas* (los *gnósticos* y *docetas* en este caso), que adulteraban el mensaje evangélico. Pero a través de la historia, en cada momento, la oposición al Evangelio reviste diversas formas de *anticristos..*

Por tanto, el término *Anticristo* (que no emplea el autor de 2 Tes) no es necesario *individualizarlo* en un personaje histórico concreto. Y no parece que Pablo piense en ningún personaje de su época. Con todo, a nuestro entender, teniendo en cuenta que utiliza alusiones al libro de Daniel, parece que para él *«lo que retiene»* el desbordamiento del «misterio de iniquidad» es una fuerza superior *celeste,* que en el libro de Daniel es *Miguel,* valedor de los intereses

33. F. PRAT, *Teología de San Pablo* I, 96-99.

34. Véase J. QUASTEN, *Patrología* (Madrid 1961), I, 243; H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia* (Barcelona 1966), 223 s.

del «pueblo de los santos», luchando contra el «príncipe de Grecia» y el «príncipe de Persia», personificación de los poderes gentílicos históricos, que se oponían a la implantación del «Reino de los santos», la *teocracia mesiánica* [35]. La mente de Pablo, pues, se mueve dentro de los esquemas bíblicos convencionales, como los *apocalípticos* del libro de Daniel. En este supuesto *«lo que retiene»* parece ser una *fuerza sobrenatural,* que podía ser un *ángel,* en oposición a las fuerzas *demoníacas* desatadas que dominan las zonas aéreas y terrestres, pero que están controladas en parte hasta la batalla final, que va a preceder al advenimiento o *Parusía* del Señor. De hecho, en los libros apócrifos judíos intertestamentarios se habla de la lucha de *Miguel* contra los poderes opuestos a Dios al fin de los tiempos[36]. Y en el mismo *Apocalipsis* canónico, *Miguel* combate a la cabeza de sus huestes *angélicas* contra el *dragón* (la antigua serpiente, *Satanás),* y asegura la victoria de Cristo sobre las fuerzas maléficas (Ap Ao 12, 7-9). Posiblemente S. Pablo se movía dentro de una perspectiva similar *apocalíptico-judaica,* pero no ha concretado más sobre la identificación de la *fuerza benéfica* que «retiene» el desbordamiento de la iniquidad, preludio de la manifestación gloriosa de Cristo en su *Parusía.*

En las otras grandes *Epístolas* el apóstol habla de la espera de la *Parusía* del Señor, el «día del Señor», que inaugura un nuevo orden de cosas, jugando con la concepción judía de los *dos eones ('olâm ha-ze)* y *('olâm ha-ba').* Por eso, en 1 Cor 10,11 se dice: «Estamos tocando el fin de los tiempos». El *mal* en el mundo actual subsiste, pero está herido de muerte, con la inauguración del Reino de Dios por Cristo[37]. Por ello, en 1 Cor 3, 10-15 se habla del «día» en que serán puestas a prueba las obras de los doctores, que han edificado con materiales poco consistentes. Es el día de la manifestación de Cristo[38]. Y aunque el apóstol en dos ocasiones (2 Cor 5, 8; Flp 1, 23) supone que después de la muerte es la ocasión de encontrarse con Cristo, no pierde nunca la perspectiva lejana *escatológica* de la *resurrección* final (1 Cor 15, 12s).

35. Dan 10, 13-21.12-1.
36. Véase HASTINGS, *Dictionnary of the Bible,* art. *Michel.*
37. Véase O. CULLMANN, *Le Christ et le temps* (Paris 1947), 98s.170s.
38. Cf. 1 Tes 5, 4; Rom 2, 16; Heb 10, 25.

Y en las mismas *Epístolas de la cautividad,* en el ocaso de su vida, aunque la mente del apóstol está obsesionada por el sentido *cósmico* del «misterio» salvífico de Cristo, sin embargo, también aparece la esperanza *escatológica* de la *Parusía,* aunque no con los perfiles obsesionantes de las primeras epístolas. Así, en Col 3, 4 escribe: «Cuando se *manifieste Cristo,* vuestra vida, entonces vosotros os manifestaréis glorificados con él». Porque la *Parusía* o *manifestación* de Cristo al fin de los tiempos, será la ocasión de la *manifestación* gloriosa de los creyentes. De este modo la vida cristiana se desarrolla entre *dos resurrecciones,* la de Jesús en el pasado y la futura de sus seguidores. Será entonces la eclosión de la plena *vida mística,* iniciada en el bautismo y de la comunión con él después de la muerte, pues el cristiano es ciudadano del cielo, y como tal, conciudadano de los *santos*[39]. Así, en Flp 3, 20-21 se insiste en la expectación del Salvador, que *transformará* nuestro humilde cuerpo conforme a su *cuerpo glorioso* en virtud del poder que tiene para someter todas las cosas. Por eso, en 4, 5 exclama: «El Señor está próximo.

En las *Epístolas pastorales,* se trata sobre todo, de la *organización* de la Iglesia. Se anuncian grandes errores en el futuro (2 Tim 4, 3), lo que es síntoma del fin de los tiempos (1 Tim 4, 1s; 2 Tim 3, 1s), como anunció el apóstol a los ancianos de Efeso (Act 20, 17-25), pero no se emplea el término *Parusía* para designar la «venida» del Señor, sino el de *epifanía* o «manifestación», que es el término técnico en los escritos helenistas. Y en las *Epístolas Pastorales* el término *epifanía* se aplica a la «manifestación» de Cristo en la historia[40], y a su *segunda* «epifanía» al fin de los tiempos[41]. Esta será el «día» por antonomasia (1 Tim 1, 12.18; 4, 8). De este modo, «después de la manifestación histórica de Cristo, la historia religiosa del mundo se desarrollará entre *dos epifanías*: en la primera se ha mostrado la bondad y la *filantropía* de Dios y en la segunda constituye el objeto de la esperanza cristiana»[42]. Por ello, en 1 Tim 6, 14-16 se exhorta a ser fiel «hasta la *epifanía* de nuestro Señor Jesucristo, a quien (Dios) hará aparecer a *su tiempo* como *Rey de Reyes* y *Señor de*

39. Flp 3, 20; Ef 2, 19; 2, 5.6.
40. 2 Tim 1, 10; Tit 2, 11; 3, 4; 1 Tim 3, 16.
41. Cf. 1 Tim 6, 14; 2 Tim 1, 1.18; Tit 2, 13; 2 Tes 2,2.
42. A. Feuillet, DBS VI, c. 1382.

los señores». Estos títulos tan sonoros y contundentes son una réplica a las *aclamaciones* dadas a los emperadores cuando visitaban las provincias subordinadas. También en Tit 2, 13 se exhorta a una vida sobria «con la bienaventurada esperanza en la *manifestación gloriosa* del gran Dios y Salvador, nuestro, Cristo Jesús». Finalmente, en 2 Tim 4, 8, el apóstol sintiendo próximo su desenlace, declara que «espera la corona que le otorgará *aquel día* el Señor, justo Juez... y a todos los que aman *su manifestación*». En la perspectiva del apóstol está primero el encuentro inmediato con Cristo (2 Cor 5, 7. Flp 1, 23), pero no olvida el «gran día» en que se hará justicia a su conducta.

5. Epístolas de San Pedro, San Judas y a los Hebreos

La *primera epístola* atribuida a S. Pedro no tiene carácter polémico ni preocupación apologética alguna, pues es una simple exposición de creencias. Así, no aparece la palabra *Parusía,* sino la otra equivalente de *apokalypsis* o «revelación» (1 Pe 1, 7.13; 4, 13). Por ello, se habla del «día de la visita», que parece aludir a la *Parusía* del Señor al fin de los tiempos, pues declara que «el fin de todas las cosas está cerca». De hecho, con la *resurrección* de Cristo ya se inició una *era nueva* para los bautizados, pero el *mundo celeste* «está pronto a manifestarse en el último momento» (1 Pe 4, 7). Y se anuncia el *juicio definitivo* (1 Pe 1, 17. 2, 23), que comienza por la «casa de Dios» (1 Pe 4, 17). De este modo los beneficiarios primeros de las gracias divinas serán también los primeros en ser juzgados, pues la «casa de Dios» son los cristianos (1 Pe 2, 4-6.2, 10). Y después de la terrible persecución pasada (no se concreta cuál es, quizá la de Nerón) se anuncia un nuevo «incendio», que se alumbra como anticipación del *juicio general.*

En la *Epístola a los Hebreos,* de redacción judeo-filoniana de cuño alejandrino, a base de *alegorismos,* se destacan las antítesis tradicionales del pasado y del presente[43], de este siglo y el futuro (Heb 3, 7). Y Jesús cierra un cielo abierto por los profetas, pero abre uno nuevo otro con la «Nueva Alianza» en sustitución de la antigua

43. Cf. Heb 1, 1-2; 3,7.13.15; 4,7; 1 Pe 2,10; Ef 2, 11-13; Rom 5, 9; 8, 18; 2 Cor 4, 17.

(Heb 4, 7). Se contraponen el mundo *terrestre* y el *celeste*[44], el *visible* y el *invisible*. El primero es *provisional* e inconsistente (Heb 8, 5.12, 26-28), mientras que el segundo es real y definitivo (Heb 2, 3). Realmente estas ideas parecen calcadas en la concepción *platónica* de que el mundo *material* es una *sombra* de lo *divino* y *espiritual*[45]. Así, según Heb 8, 5; 9, 23-24 El mundo *visible* es *sombra* de las realidades *celestes*. Pero para el autor de la epístola, el momento culminante de la historia es la *entrada* de Cristo *glorificado* en el *cielo (Heb 7,25). Y los cristianos son como peregrinos* hacia la *patria celeste* (Heb 11, 13-16), y como tales tienen sus ojos puestos en Cristo, sentado a la diestra de Dios (Heb 12, 2), para entrar en el «reposo» *sabático* eterno[46]. Antes de ellos Cristo ha entrado como sumo Sacerdote, Mediador, Precursor e Intercesor[47], y es el Jefe que llevará a los que le siguen al trono de Dios (Heb 4, 16). En realidad, por el bautismo ya han entrado los cristianos en posesión del *don celeste,* con la efusión del Espíritu (Heb 6, 4-5; 4, 3), y están lanzados al «mundo futuro» (Heb 6, 4-6). De este modo ya han entrado parcialmente en el «sabatismo» o *reposo celeste* en esperanza, aunque de modo incoado y parcial (Heb 4, 1-11). Como dice C. SPICQ, «desde ahora el acceso a Dios está realizado. Lo que se tiene se sobrepone a lo que se espera, o mejor, el objeto de la esperanza no está tanto en el *futuro* cuanto en lo *invisible,* el mundo *celeste* supratemporal»[48]. Por eso, en esta Epístola admirable la *tensión escatológica* es menor que en otros escritos del Nuevo Testamento.

Con todo, la creencia en la *Parusía* y en el *Juicio final* no está ausente de esta Epístola, pues expresamente se habla de la «resurrección de los muertos y del juicio eterno» (Heb 6, 2). Y Cristo «*aparecerá* por *segunda vez* sin pecado a los que le esperan para darles la salvación» (Heb 9, 27-28). En este supuesto la *Parusía* se presenta como un *retorno* a Cristo, lo que no se dice en los otros escritos del NT: «Aun un poco, muy poco de tiempo, y *el que viene*

44. Cf. Heb 3, 1; 6, 4; 8, 4-5; 9, 23; 11, 16; 12, 12.

45. Véase G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* (Madrid 1965), I, 349. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1991), I, 119.

46. Heb 8, 14; 11, 16.

47. Heb 1, 11-12; 12, 2; 13, 2; 7.25.

48. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux* (Paris 1952), I, 269, n. 6.

llegará» (Heb 10, 27. 10, 25). Esta frase es similar a las del *Apocalipsis,* y sintetiza bien la esperanza en la *Parusía* del Señor.

En la *Epístola* atribuida a *San Judas* se insiste en los desórdenes que caracterizarán los últimos tiempos, conforme a la tradición de la comunidad cristiana primitiva[49] y en el anuncio del juicio punitivo al fin de los tiempos. Porque el Señor vendrá «con sus santas miríadas» (cf. *Henoc* 1, 9). En la *Segunda Epístola,* atribuida a *San Pedro,* la palabra *parusía* aparece reiteradamente, y parte del escrito exhortatorio tiene por objeto salir al paso de los que no creían en la *Parusía* del Señor. Y así, el recuerdo de la transfiguración en la «santa montaña» es una garantía y un *preludio* de la *segunda* y definitiva *Parusía* del Señor (2 Pe 1, 16.18). Contra las apreciaciones de los «falsos doctores» de que nada ha cambiado en el mundo, el autor recuerda el castigo del diluvio, que hizo desaparecer «el mundo anterior anegado por el agua» (2 Pe 3, 6). Pero el mundo actual desaparecerá por el «*fuego* en el *día del juicio* y de la perdición de los impíos» (2 Pe 3, 7).

Ahora bien, respecto del tiempo en que tendrá lugar el *advenimiento* del Señor como *Juez* hay que tener en cuenta que «delante de Dios un solo día es como mil años, y mil años como un solo día» (v. 8), por tanto no tiene sentido la pregunta de los «escarnecedores» que dicen: «¿Dónde está la promesa de su *Parusía?* Porque desde que murieron los padres, todo permanece igual desde el principio de la creación» (2 Pe 3, 4). Pero el Señor «no retrasa la promesa, sino que pacientemente aguarda, porque no *quiere que nadie perezca,* sino que todos vengan a penitencia» (3, 8-9). Y al fin «el *día del Señor* vendrá inesperadamente como ladrón, *y en él pasarán con estrépito los cielos,* y los elementos, *abrasados,* se disolverán, y así mismo la tierra con las obras que en ella hay» (v. 10). «Todo esto ha de disolverse», y los fieles deben con buena conducta esperar y acelerar el advenimiento *(parusía)* del *Día de Dios,* por el que los cielos se disolverán *abrasados,* y los elementos en llamas, se derretirán» (v. 12). Luego, vendrán «*otros cielos nuevos* y *otra tierra nueva,* en que tiene su morada la justicia, según su promesa» (2 Pe 3, 11-10).

49. Cf. 2 Tim 3, 1; 4, 3; 2 Pe 3, 3.

Aquí parece aceptarse el planteamiento de un nuevo *mesianismo* a base de la perspectiva idealizadora de Is 65, 17, la «palingenesia» o «renovación» de Mt 19, 28 o la «restauración» o *apokatastasis* (Act 3, 21) de todas las cosas, cuando Jesús glorificado vuelva en los *tiempos mesiánicos* con la trasformación del espacio terrenal conforme al «cielo nuevo y tierra nueva» de Ap 21, 1, después de desaparecer «la primera tierra» que sucede al reinado de «mil años» con Cristo (Ap 20, 4). El autor de la epístola al hablar de la desaparición de «los elementos *abrasados*» por el fuego parece hacerse eco de la *ekpyrosis* de la filosofía estoica, según la cual cada ciclo histórico se cierra con un abrasamiento de todo para renacer otro nuevo de sus cenizas[50], perspectiva que también se encuentra en la literatura apocalíptica judía, heredada de las descripciones de los antiguos vaticinios proféticos[51].

Esta descripción del «Día de Dios», disolviendo el cosmos para dar paso a una nueva situación en los «cielos nuevos y tierra nueva» donde reine la *justicia* (2 Pe 3, 11-13) tiene poco que ver con la perspectiva paulina de 1 Tes 4, 17, donde aparecen los fieles *arrebatados al cielo* para encontrarse «en las nubes» «al encuentro del Señor en los aires». La primera es la perspectiva *petrina,* que refleja la esperanza de un encuentro en la *tierra transformada* con Cristo, que viene «en los tiempos de refrigerio» (Act 3, 20), que son a la vez los «tiempos de la restauración» *(apokatástasis)* de todas las cosas» (v. 21) como marco apropiado para los creyentes,y la segunda perspectiva es la *paulina,* que anuncia el encuentro de los fieles con Cristo para reinar con él «en las alturas» celestes.

6. Escritos joánicos

Como dice A. Feuillet, «el *Cuarto Evangelio* representa un retroceso incontestable en las perspectiva propiamente escatológicas»[52].

50. Véase J. Hirschberger, *o. c.* I, 22s. F. Fraile, *o. c.,* I, 610-610.

51. Cf. J. Chaine, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la «Secunda Petri»,* RB (1937), 207-216.

52. En los *sinópticos,* las *fórmulas escatológicas* son claras y abundantes: «El Hijo del hombre *vendrá*» (Mc 8, 38; 13, 26; 14, 62; Mt 10, 23). El Hijo del hombre *vendrá* «en la

Porque en la *apocalipsis sinóptica* los fenómenos *cósmicos preceden* a la *aparición gloriosa* del Hijo del hombre. Y nada de todo esto, o casi nada, se encuentra en el *Evangelio joánico:* ni los fenómenos *cósmicos,* ni la visión del Hijo del hombre *viniendo* sobre las *nubes,* escoltado por los ángeles, ni las expresiones de la *Parusía* o *Día* del Hijo del hombre... Jesús promete ciertamente *su venida* para el tiempo que siga a su pasión (discurso de la Cena), pero lo hace en términos muy sencillos y muy diferentes de los sinópticos: *sin imaginería apocalíptica,* sin mención de la *gloria* que señalara esta *venida.* Ni siquiera es cuestión del *Hijo del hombre,* porque Cristo habla en primera persona: *yo* vendré»[53]. En efecto, en muchas parábolas de los sinópticos hay una proyección clara *escatológica,* mientras que en las *parábola–alegorías* del *Cuarto Evangelio* (Buen Pastor, viña, sarmientos) no se alude a la consumación del Reino de Dios[54]. Por ello, el «lector que sale de los *sinópticos* o de las *Epístolas paulinas* para abordar el Evangelio de Juan, tiene la impresión de pasar de la *Religión de la esperanza,* tendida hacia el *porvenir,* a la de la *posesión* del *tiempo presente*»[55]. Parece como si el autor del *Cuarto Evangelio* hubiera querido reemplazar el *acontecimiento cósmico* de la *Parusía* del Señor (tema central de los *sinópticos)* por un acontecimiento *interior* y *espiritual:* encuentro con Cristo por la *fe,* porque el que *cree* en Cristo, *posee ya* la *vida eterna* y vive en un plan de eternidad. Así, lo *escatológico* es sustituido por la *vivencia mística*[56]. Con todo no se puede simplificar demasiado el problema,

gloria de su Padre, o en *su* gloria (Mc 8, 38; Mt 25, 31). El Hijo del hombre *vendrá* con los *ángeles* (Mc 8, 38; 13, 27; Mt 25, 31). Se verá al Hijo del hombre *viniendo* sobre las nubes (Mc 13, 26; 14, 62). El Hijo del hombre *vendrá* a tomar posesión sobre *su* trono glorioso (Mc 14, 62; Mt 19, 28; 25, 31). El signo del hijo del hombre (Mt 24, 30), la *Parusía* del Hijo del hombre (Mt 24, 27.37; 39). El *día* del Hijo del hombre (Lc 17, 24.26.30).

53. A. FEUILLET, DBS VI, c. 1403.

54. Los exégetas destacan que los símiles paulinos suelen tener un aire *dinámico:* la construcción de una casa espiritual sobre la piedra fundamental que es Cristo (1 Cor 3, 9s), la armadura militar (Ef 5, 12.17), mientras que los joánicos son más *estáticos:* el agua, el pan, la luz, las tinieblas. Y Jn tiene preferencia por el verbo «habitar» para expresar las relaciones del creyente con Cristo (Jn 6, 56.8, 31. 15, 4.6-7).

55. A. FEUILLET, DBS VI, 1405.

56. R. BULTMANN cree que Jn, sin suprimir la *escatología* primitiva cristiana, la ha *espiritualizado* y *actualizado* en función de la *decisión* del creyente de cada época. *(Die Eschatologie der Johanhannesevangelium,* en *Glauben und Verstehen* (Tübingen 1954), I, 134-152; id.; ThWNT II, 871-874). Por su parte, D. H. DODD destaca la influencia del *helenismo* en la concepción joánica *(The Interretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953), 144.

porque los esquemas teológicos del *Cuarto Evangelio* son extremadamente ricos en matices.

Pero, no cabe duda que, como dice Feuillet, «en el *Cuarto Evangelio* la *salvación* está ya en gran medida *actualizada,* y aun en la epístola a los *Hebreos,* lo que *se posee* prevalece sobre lo que *se espera*»[57]. Cuando se redactó este Evangelio, estaban de moda las aspiraciones *místicas* en el helenismo (religión de los «misterios» y ensayos *pre-gnósticos,* con propensión a la liberación espiritual por la *introspección)* en busca de un *conocimiento experimental* de lo *divino* que hay en el ser humano. El autor del *Cuarto Evangelio* quiere dar a entender que la *vida* por antonomasia, la *divina* ha bajado al mundo con la «encarnación» (el *verbo* se hizo *carne*) del Hijo de Dios trascendente, y se comunica por la *fe* en él como principio de acción y de profilaxis contra las contaminaciones del vicio y de la sensualidad en una sociedad materializada. Así, la «vida eterna» consiste para Jn «en el *conocimiento* del único Dios verdadero y del que ha «enviado», Jesucristo (Jn 17, 3), pues el que *cree* en Cristo «ha pasado de la muerte a la vida»[58]; y el que come su carne y bebe su sangre posee ya «la vida eterna»[59]. En este supuesto, la *muerte física* no supone una *ruptura,* sino el principio de la *unión plena* con Cristo, que es la «resurrección y la vida» (Jn 11, 23-25). Y al contrario, el que rehúse *creer* en Jesús, «ya se ha condenado» (Jn 3, 18. 9, 41). Mientras que a los que tienen fe en Cristo, Dios «les ha dado el poder de hacerse hijos de Dios» (Jn 1, 12).

Pero también según Jn, Jesús alude a la perspectiva *escatológica* como término final de la vida, pues habla de «la resurrección el último día»[60] después de haber hablado de la *resurrección espiritual* de los creyentes (5, 25) y anuncia la *resurrección corporal:* «Dios ha constituido al Hijo como soberano *Juez,* porque es el *Hijo del hombre...* llega la hora en que todos los que yacen en las tumbas saldrán de ellas a la llamada de su voz. Los que hayan hecho el bien, *resucitarán para la vida,* pero los que hayan hecho el mal, para la *resurrección del juicio* o condenación» (Jn 5, 28-29), lo que es una adapta-

57. A. Feuillet, DBS VI, 1405.
58. Jn 5, 24; cf. 3, 36; 6, 17.
59. Jn 6, 54;.58.59; 8, 51; 10, 27-28; 18, 3; 20,31.
60. Jn 6, 39-40.44.54.

ción de lo que se dice en Dan 12, 2, y era la creencia general entre los judíos del tiempo de Jesús, como hemos visto en páginas anteriores.

Y en las *Epístolas joánicas* aparece reiteradamente la espera de la *Parusía* del Señor al fin de los tiempos. Y en relación con ella se anuncia la próxima llegada del *anticristo.* En efecto, a pesar de que encontramos las mismas ideas del *Cuarto Evangelio* sobre la «vida eterna», iniciada ya con la *fe* y la *caridad* como *vivencia mística* en el presente[61], sin embargo, expresamente se alude a la *expectativa escatológica.* Así, en 1 Jn 2, 18 se dice: «Hijitos, esta es la *hora postrera,* y como habéis oído que está para llegar el *anticristo* (es la primera vez que aparece en el NT para designar al enemigo del Cristianismo por antonomasia), os digo ahora que muchos se han convertido en *anticristos.* Por lo cual conocemos que esta es la *hora postrera».* Estos «anticristos» con sus doctrinas falsas son como los *precursores* de la manifestación del definitivo *Anticristo,* pues sembrará el desconcierto entre los creyentes con sus ideas disolventes, pues *«el anticristo* es el que niega al Padre y al Hijo» (v. 23). En 1 Jn 4, 17, se habla del «Día del juicio» como lugar de cita para los que estamos «en este mundo». Y cuando «se *manifieste* Dios, «seremos semejantes a El, porque le *veremos* tal cual es» (1 Jn 3, 2). Aquí parecen juntarse las *dos perspectivas de ultratumba* (La de 2 Cor 5, 8 y Flp 1, 23), la de «estar con Cristo» después de la muerte, y la final en su «manifestación gloriosa» plena[62].

Respecto del término *anticristo* ya hemos visto que el apóstol lo entiende en sentido amplio, no como un *individuo* concreto y personal, sino como un *conjunto de doctrinas* que desfiguran el mensaje evangélico. Por eso, para Juan el *anticristo* es «el que niega al Padre y al Hijo» (1 Jn 2, 22), y en 1 Jn 4, 1-4 se le da ya como presente en estos términos: «Todo espíritu que *no confiese a Jesús,* ese no es de Dios, es del *anticristo,* de quien habéis oído que estará para llegar, y que al presente se halla ya en el mundo». Para el autor de la Epístola el «anticristo» son los *falsos doctores* que infectan el ambiente con sus doctrinas *gnósticas* y *docetistas,* pues niegan la reali-

61. 1 Jn 1, 3.6; 2, 3, 6.9.13.20.24; 3, 1-2; 2, 8; 3, 14.23-24.
62. Cf. Rom 8, 19. Col 3, 4.

dad de la «encarnación» del Verbo, ya que «ahora se han levantado *muchos seductores* que no confiesan que Jesucristo *ha venido en carne*. Este es el seductor y el *anticristo* (2 Jn 7-9). Así, pues, las dos características de los «anticristos» son «el que niega al Padre y al Hijo» (1 Jn 2, 22), y el que niega que Jesucristo haya tomado «carne» real, sino solo aparente. Pues para «ser de Dios» hay que confesar que «Jesucristo *ha venido en carne*» (1 Jn 4, 2).

Esta figura del *Anticristo* como *personificación* de la *oposición* al mensaje evangélico tiene algo de parecido con el «el hombre de iniquidad» de 2 Tes 2, 3 que parece recordar al perseguidor Antioco IV Epífanes (s. II a.C.), que culmina con «la abominación de la desolación». En la tradición bíblica se habla ya de Gog, que dirige la última embestida contra el pueblo de Dios (Ez 38, 1s.), y se le presenta sobre el recuerdo de la invasión de los escitas en el s. VI a.C. Los *apocalípticos* dan una nueva versión del «enemigo» por antonomasia del Pueblo de la alianza. Según *Hen et.* 90, 16 son los pueblos helenísticos los opositores; en los *Oráculos Sibilinos* son los reyes paganos en general los que hacen la guerra al Israel. Según 4 *Esd* 13, 33-38 *todos* los pueblos de la tierra arremeten contra el *Mesías,* que los destruirá (cf. 5, 6). En *Apoc. Baruc* (cc. 26-40) y en la *Asunción de Moisés* 8 aparece un soberano poderoso y perverso que tiraniza al pueblo elegido justamente poco antes de la *era mesiánica.* Se le llama «el Dominador» por antonomasia, sin más calificativos *(Ap Bar* 40,1) y «poderoso» *(Asunción Moisés* 8, 1).

En los textos de Qumran se habla del «hombre de la mentira» del «blasfemo» que engañaba a Israel[63], pero éste no tiene carácter *escatológico.* En los textos neotestamentarios el *Anticristo* u «hombre de pecado» viene a ser como la culminación de los «falsos profetas» que anuncia Jesús al fin de los tiempos. Así, entre los cristianos primitivos había *tensión escatológica,* y se esperaba la gran manifestación de la maldad personificada antes de la venida» de Jesús.

En el *Apocalipsis* no aparece la palabra *Parusía,* pero en su perspectiva se mezcla la idea de la vida con Cristo después de la muerte,

63. A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos del Mar Muerto* (Madrid 1971) 160 s.

y la final *escatológica*[64] y se anuncia un nuevo mundo sin lágrimas, con la desaparición de la muerte, y el Pueblo de Dios estará formado sólo por los *justos*[65]. Y los que han muerto con Cristo, resucitarán con él[66]. Porque antes de la manifestación de este *Reino escatológico* resucitarán los muertos (Ap 20, 11-15) para ser juzgados según sus obras. Antes había habido una lucha en el tiempo entre la Iglesia naciente y el *dragón* infernal, que utiliza como auxiliares a las *dos bestias* (la que surge del *mar:* el *imperio romano* con el culto al emperador, y la que surge de la *tierra:* las seducciones *doctrinales*[67]). Su número gemátrico es «seiscientos sesenta y seis» (v. 18), que se ha interpretado como alusión a Nerón, como prototipo del perseguidor[68]. Al fin vencerá el «Verbo de Dios» (Ap 10, 11-21). Y aunque se habla de la resurrección con Cristo, no se anuncia una próxima *Parusía,* ya que se habla de un *milenio* de paz para la Iglesia, después de haber «encadenado al *dragón*» (Ap 20, 2). Y los fieles a Cristo en las persecuciones «vivieron y reinaron con Cristo mil años» (v. 4), con «el *poder de juzgar*» (v. 4), como Jesús había prometido a los apóstoles (Mt 19, 28). Los «restantes muertos no resucitarán hasta terminados los *mil años*». Es la *primera resurrección* (v. 6). Y a los fieles a Cristo, que tomaron parte en «la primera resurrección» no les afectará «la segunda muerte», pues «reinarán con Cristo *mil años* como sacerdotes de Dios y de Cristo» (v. 6).

64. Ap 2, 7.11.17; 26-27; 3, 5.12.20.21; 14, 13.
65. Ap c.21-22; 21, 1-8.
66. Ap 1, 3.7; 3, 11; 22, 10.12.20.
67. Ap, 11, 72.; 20, 7-8.
68. Véase B. ALLO, *o. c.* 34, pp. 232-236. S. BARTINA, *Apocalipsis de San Juan,* en «La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento (Madrid 1962) III, *exc.* 4: *La cifra de la bestia,* pp. 723-726. M. GARCÍA CORDERO, *El libro de los Siete Sellos* (Madrid 1962) 152.22. J. SALGUERO, *Apocalipsis,* en «Biblia Comentada» (Madrid 1965), 452.

Bibliografía

Religion Egipcia

Bleeker, C. J.: *La religión del Antiguo Egipto,* en «Historia Religionum» dirigida por C. J. Bleeker, C. Widengren (Madrid 1973), I, 101-129.

Breasted, J. H.: *Development of Religion and Theologie in Ancient Egypt* (1912).

Cerny, J.: *Ancient Egyptian Religion* (1952).

Erman, A.; Ranke, H.: *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum* (1922).

Erman, A.: *Die Religion der Ägypter* (1934).

Junker, H.: *La religión de los egipcios,* en «Cristo y las religiones de la tierra. Manual de Historia de la Religión», dirigido por F. König, (Madrid 1961) I, 527-566.

Kees, H.: *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter* (1956).

Mircea Eliade: *Ideas religiosas en el Antiguo Egipto,* en su obra «Historia de las creencias y de las ideas religiosas» (Madrid 1978) I, 101-129.

Vandier, J.: *La Religion egyptienne* (1949).

Zabdee, J.: *Death as Enemy, according to Ancient Egyptian Conceptions* (1960).

Religion Asiro-Babilónica

Dhorme, E.: *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie* (Paris 1949).

Liagre Böhl, F. M. Th de: *La Religión de los babilonios y los asirios* en «Cristo y las religiones de la tierra» (Madrid 1961) II, 415-460.

Mircea Eliade: *Las religiones mesopotámicas,* en su obra «Historia de las creencias...» (Madrid 1973) I, 73-100.

Romer, W. H. Ph.: *La Religión de la antigua Mesopotamia,* en «Historia Religionum» (Madrid 1973) I, 121-196.

Religion Irania

Duchesne-Guillemin, J.: *La Religion de l'Iran ancien* (París 1962).

DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: *La Religion del antiguo Iran,* en «Historia Religionum» (Madrid 1973) I, 319-370.
DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: *Zoroastre* (París 1949).
CLEMEN: *Fontes Historiae Religionis Persicae* (Bonn 1920).
GRAY: *Foundations of the Iranian Religions* (Bombay 1929).
KÖNIG, F.: *La Religion de Zarathustra,* en «Cristo y las religiones... II, 567-616.
MESSINA G.: *La Religión del Irán* (Roma 1946).
PAUVRY, M.: *The Zoroastrian Doctrine of a future Life* (New York 1939).
WIDENGREN: *Die Religionen Irans* (1965).

RELIGION DE CANAAN

ALBRIGHT, W. F.: *Yahweh and the Gods of Canaan* 81968).
DRIVER, G. R,: *Cannanite Myths and Legens* (1956).
DUPONT-SOMMER, A.: *Les Araméens* (1949).
GRAY, J.: *The Cannanites* (1964).
GRAY, J.: *The Legacy of Canaan* (1965). Suppl. a VT V.
LARGEMENT, R.: *La Religion cananeénne,* en «Histoire des Religions», (dirigido por M. BRILLANT y R. AIGRAIN).
OLMO LETE, G. del: *Mitos y Leyendas de Canaán* (Madrid 1981).
MIRCEA ELIADE: *Religiones hititas y cananeas:* Panteón cananeo, 167-178; *El mundo religioso cananeo,* 176-178, en su obra «Historia de las creencias» I (Madrid 1973).

RELIGION GRIEGA

ADKINS, A. W. H.: *Religión griega* en «Historia de Religionum» (Madrid 1973) I, 317-434.
EHNMARK, E.: *The Idea of God in Homer* (Uppsala 1935).
FESTUGIERE, A. J.: *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley 1954).
GUTHRIS, W. K. C.: *Orpheus and Greek Religion* (London 1935).
LAGRANGE, M. J.: *Les mystères. I. L'Orphisme* (París 1937).
MIRCEA ELIADE: *Zeus y la Religión griega,* en su «Historia de las creencias» (Madrid 1978) I, 263-280.
NILSSON, M. P.: *Historia de la Religiosidad griega* (Madrid 1970).
PETERICH, E.: *Die Theologie der Hellenen* (Leipzig 1938).
PRÜMM, K.: *La religión de los griegos,* en «Cristo y las religiones...» II, 3.130.

RELIGION DE ISRAEL Y ESCATOLOGIA JUDAICO-CRISTIANA

ALBRIGHT, W. F.: *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and Historical Process* (Baltimore 1946).
ALBRIGHT, W. F.: *Yahweh and the Gods of Canaan* (1968).
AUSEJO, SERAFÍN DE: *La resurrección escatológica individual en la literatura judía pre-cristiana,* en «XV Semana Bíblica Española» (Madrid 1955), 151-164).

CALES, J.: *Le livre des Psaumes* (París 1936) I, 195-204.
CAUBET, F. J.: *El cielo y el infierno a la luz de las ideas judías en el primer siglo de nuestra era,* en «XVI Semana Bíblica Española» (Madrid 1956), 159-185.
BONSIRVEN, J.: *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ* I-II (París 1935).
BULTMANN, R.: RAD G VON-ThWNT II, col. 833s.
CAUSSE, A.: *Der Ursprung der Jüdischen Lehre von Auferstehung* (Caohors 1908).
CRIADO, R.: *La creencia popular del Antiguo Testamento en el más allá, el Sheôl,* en «XV Semana Bíblica Española» (Madrid 1955), 21-56.
DHORME, E.: *L'Evolution religieuse d'Israël I. La Religion des Hébreux nomades* (Bruxelles 1937).
DHORME, E.: *La séjour des morts chèz les Babyloniens et les Hébreux,* RB (1907), 59-78.
DELCOR, M.: *Mito y tradición en la literatura apocalíptica* (Madrid 1977).
DÍAZ, J.: *La discriminación y la retribución inmediata después de la muerte,* en «XVI Semana Bíblica Española» (Madrid 1956), 85-158.
DÜRR, L.: *Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient* (Münster W. 1926).
EBELLING, E.: *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonien* I (1933).
EICHRODT, W.: *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1975) II, 125-156; 215-234; 236-270.
FREY, J.: *Die israelitische Totentrauer* (Dorpat 1898).
FUENTERRABÍA, FELIPE DE: *El Purgatorio en la literatura judía precristiana,* en «XV Semana Bíblica Española» (Madrid 1955), 115-150.
FUENTERRABÍA, FELIPE DE: *Doctrina del Nuevo Testamento y del Judaísmo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte* en «XVI Semana Bíblica Española» (1956), 187-224.
GARCÍA CORDERO: *La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos* «Salmanticensis» I (1954), 343-364.
GARCÍA CORDERO: *La esperanza de la resurrección en el libro de Job* «Ciencia Tomista» (1952), 1-23.
GARCÍA CORDERO: *Intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial,* «Ciencia Tomista» (1955), 3-24.
GARCÍA CORDERO: *La tesis de la sanción moral y la esperanza de la resurreccón en el libro de Job,* en «XII Semana Bíblica Española» (Madrid 1952), 571-594.
GARCÍA CORDERO: *Teología de la Biblia* (Madrid 1970) I, 492-534, III (1972), 3-25.
GOITIA, J.: *Indicaciones temporales en la escatología* en «XVI Semana Bíblica Española» (Madrid 1956), 49-84.
GONZÁLEZ LAMADRID, V.: *Los descubrimientos del Mar Muerto* (Madrid 1971), 160-210.
GRELOT, F. L.: *L'eschatologie des Esseniens et le livre d'Henoch* «Revue de Qumran» I (1958), 113-131.
HARDMANN, O.: *The Resurection of the Body* (Londo 1934).
HEINISCH, P.: *Die trauergebräuche bei den Israeliten* (Münster 1931).
HEINISCH, P.: *Teologia del Vechio Testamento* (Torino-Roma) 307-318.

IMSCHOOT, P. Van: *Téologie de l'Ancien Testament* (Tournai-Paris 1956) II, 39-75.
JACOB, E.: *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1968), 240-253.
JEREMÍAS, A.: *Die Babylonichs-assyrischen Vorstellungen vom Leban nach dem Tode* (1987).
KLEINERT, P.: *Zur Idee des Lebens im A. T.*, en «Theol. Stud. und Kritiken» (Leipzig 1925).
KIRPATRICK: *The Book of Psalms* (Cambridge 1951), 76-78).
KITTEL, R.: *Die Religion des Volkes Israel* (Leipzig 1929).
KÖNIG, E.: *Theologie des Alten Testament* (Stuttgart 1922).
LAGRANGE, M. J.: *Etudes sur les Religions sémitiques* (Paris 1905), 315-341).
LAGRANGE, M. J.: *Le livre de la Sagèsse. La doctrine des fins derniers,* RB (1907), 33-115.
LAGRANGE, M. J.: *Le Messianisme chèz les Juifs* (Paris 1910), 63-126.
LAGRANGE, M. J.: *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (Paris 1931), 70-90; 109-130; 237-266; 343-362; 388-426; 534-541; 566-574.
LODS, A.: *La croyance à la vie future et le culte des morts dans la antiquité israélite* (Paris 1905).
MIRCEA ELIADE: *Los comienzos de la escatología* (pp. 245-259), en su obra «Historia de las creencias y de las ideas religiosas» (Madrid 1978) II, *La Religión de los patriarcas, ibid.*, I, 188-195.
MARTIN-ACHARD, R.: *De la mort 'a la resurrection d'après l'Ancient Testament* (1956).
MOWINCKEL, S.: *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías* (Madrid 1975).
NIKEL, J.: *La Religion d'Israel,* en J. HUBY, «Christus. Manuel d'histoire des religions (Paris 1912), 586-675.
NÖTSCHER, F.: *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben* (Würzburg 1926).
PARROT, A.: *Le «refrigerium» dans l'au-delá* (Paris 1937).
PODECHARD, E.: *La Psautier* (Paris 1945) I, 66-75.
QUELL, G.: *Die Aufassung des Todes im A. T.* (Leipzig 1925).
RUSSELL, D. S.: *The Method and Message of Yewish Apocalyptic* (London 1971).
SCHILLING, O.: *Der Jenseitsgedanke im A. T.* (Leipzig 1925).
SÖDERBLOM, N.: *La vie future d'après le Mazdeïsme à la lumière des croyances paralléles dans la autres religions* (Paris 1901).
STAVE, E.: *Über des Influss des Parsismus am das Judentum* (Tübingen 1898).
SCHILDENBERGER, J.: *La Religión del Antiguo Testamento,* en «Cristo y las religiones de la tierra» (Madrid 1961) III, 399-478.
SCHÜTZ, R.: *Les idées eschatologiques du livre de la Sagésse* (paris 1935).
SCHWALLY, F.: *Das Leben nach dem Tode der Vorstellungen des alten und des Judentums, einschliesslich des Volksglauben in Zeitalter Christi* (Tübingen 1898).
STORR, B.: *Die Frömigkeit im A. T.* (München 1928).
STRACK, H.: BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash* (München 1922-1926) I-IV vol.
SUTCLIFFE, F.: *The Old, Testament and the futur life* (Oxford 1946).

RAD G. VON: *The origin of the Concept of the Day Jahweh,* JSS 4 (1959).
TOUZARD, J.: *La doctrine de l'immortalité dans l'Ancien testament* Rb 7 (1898), 219s.
TORGE, P.: *Seelenglaube und Unsterblichkeit Hoffnung im alten Israel* (Leipzig 1909).
VILAR, V.: *La Gehenna, el Seno de Abraham y el Juicio particular* en *la literatura judía pre-cristiana,* en «XV Semana Bíblica Española» (Madrid 1955), 3-30.
WEBER, W.: *Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomo's,* en «Zeitsch. f. wiss. Theol.» (1905), 409-444.
WEBER, W.: *Die Seelenleh re Weisheit Salomo's,* ibid. (1909), 314-52.
WEBER, W.: *Heimat und Zeitalter des eschatologischen Buches Weisheit, ibid.,* (1911) 322-349.
WEBER, W.: *Der Auferstehungsglaube des eschatologischen Buches des der Wisheit, ibid.,* (1912), 205-239.
WIDENGREN, G.: *La Religión judeo-israelita* en «Historia Religionum» (Madrid 1973) I, 223-312.

INDICE GENERAL

Prólogo 9

1. El sentido de la vida y el hecho de la muerte 15
   a) La vida 15
   b) La muerte 24

A
LA ESPERANZA DEL MAS ALLA EN LOS PUEBLOS ORIENTALES DEL ENTORNO BIBLICO

2. La vida futura entre los egipcios 33
   1. El compuesto humano 34
   2. La vida futura 36
3. La vida de ultratumba según los antiguos babilonios 43
   1. Localización de la región de los difuntos 44
   2. Los difuntos en el «arallu» 47
   3. ¿Resurrección de los muertos? 49
4. La esperanza escatológica entre los iranios 51
   1. Los dos principios 52
   2. Esperanzas escatológicas 58
      a) El destino del hombre después de la muerte 58
      b) La resurrección final de todos los muertos 60
5. La esperanza de ultratumba entre los helenos 65
   1. La muerte, la suprema frustración del hombre 65
   2. El culto a los muertos y a los hebreos 66
   3. La región tenebrosa del «Hades» 68
   4. La vida de los difuntos en ultratumba 69
   5. La vida terrena, una sombra del más allá 79

6. La esperanza del más allá entre los cananeos 85
1. La región de las sombras 85
2. La resurrección de la naturaleza 86

B
PERSPECTIVAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

7. La vida de ultratumba según los antiguos hebreos . 93
1. El hecho de la supervivencia después de la muerte 93
2. Localización y características de la región de los muertos. 96
a) Región subterránea y oscura 96
b) La casa del silencio, del olvido y sin retorno 97
3. Lugar de reunión de todos los difuntos 99
4. La situación de los difuntos en el «sheol» 101
5. ¿Relaciones de los difuntos con Dios? 103

8. La constitución psico-somática del hombre según los hebreos 107
1. La carne 110
2. El espíritu 112
3. El corazón 120

9. La sanción moral en la tradición bíblica 123

10. Intuiciones místicas de retribución en el más allá ... 135
1. La inquietud espiritual de los piadosos 135
2. Sal 11: «Los rectos contemplarán la faz de Dios» 138
3. Sal 16: «Me enseñarás el sendero de la vida» 139
4. Sal 49: «Dios me rescatará de las manos de "sheôl"» 143
5. Sal 73: «Al fin me acogerás en gloria» 146
6. La solución del Eclesiastés 147

11. La esperanza de la resurrección 153
1. La resurrección nacional 153
2. La vivificación de los muertos 154
3. La resurrección de los muertos 157
4. Job rehabilitado 161
5. ¿Origen iranio de la idea de la resurrección? 171

12. La esperanza de la inmortalidad 177
1. El compuesto humano 177

2. La unión del «alma» y del «cuerpo» 180
3. La inmortalidad del «alma» 185

C
PERSPECTIVAS INTERTESTAMENTARIAS

13. La esperanza del más allá en el judaísmo contemporáneo de Jesús 195
1. Dualismo y escatología 195
2. La región de los muertos: el «sheôl» y la «Gehenna» 198
3. Morada intermedia 201
4. El Paraíso terrenal 210
5. El Paraíso escatológico 216
6. La resurrección de los muertos 218
7. El Juicio final 226

D
PERSPECTIVAS DEL NUEVO TESTAMENTO.....

14. La esperanza del más allá en el Nuevo Testamento .. 233
1. Cielo, Paraíso y «Seno de Abraham» 235
2. Estado intermedio: «estar con Cristo» 249
3. La resurrección corporal 266
4. La «Gehenna» y el Infierno 271
5. El Purgatorio 288

15. La expectación de la «Parusía» 293
1. La proyección del Antiguo Testamento 293
2. Las enseñanzas de los Evangelios sinópticos 295
3. La expectación de la «Parusía» en la Iglesia primitiva 297
4. Las Epístolas paulinas 299
a) El combate escatológico 301
b) El momento de la «Parusía» 301
c) El Anticristo 303
d) El «misterio de iniquidad» y el «obstáculo» 305
5. Epístolas de San Pedro, San Judas y a los Hebreos..... 309
6. Escritos joánicos 312

Bibliografía..... 319

Indice general 325